Verlagsort Münster Westf.

# THEOLOGISCHE REVUE

begründet von Franz Diekamp, fortgeführt von Arnold Struker, herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Schriftleiter: Univ.-Prof. Dr. Josef Gewieß und Univ.-Prof. Dr. Bernhard Nisters

Jährlich 6 Hefte ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER, WESTFALEN Halbjährlich DM 8,—

Nr. 1 1958 54. Jahrgang

**Zur neutestamentlichen Theologie.** Von Max Meinertz.

**Orbisbücher.** Von Odilo Heiming.

Maringer: Vorgeschichtliche Religion (Kolping)

Schebesta: Die Negrito Asiens. II. Bd. (Mohr)

Mayer: Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand (van der Ploeg)

Janssen: Juda in der Exilszeit (Stenzel)

Foerster: Neutestamentliche Zeitgeschichte. 2. Halbbd. (Michl)

Commentationes in Regulam S. Benedicti (Hilipsch)

Leclercq: L'amour des lettres et le désir de Dieu (Kleineidam)

Joannis Duns Scoti Opera omnia. IV. Ordinatio (Landgraf)

Ambrosius Catharinus Politus: Apologia pro veritae . . . (Eder)

Künzle: Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen (Krempel)

Küng: Rechtfertigung (Ratzinger)

**Personennachrichten**

**Theologische Bibliographie** (Samulski)

## Zur neutestamentlichen Theologie

Von Max Meinertz, Münster.

Ein neues, sehr wertvolles Buch aus der fruchtbaren Feder von Oscar Cullmann ist betitelt: Die Christologie des Neuen Testaments[1]. Es ist ausschließlich der christologischen Frage gewidmet. In neuartiger Weise entwickelt der Verfasser seine Untersuchung an Hand der „christologischen Titel". Im ersten Teil spricht er von den „auf das irdische Werk Jesu bezüglichen" Titeln. Er zerfällt in die drei Kapitel: Jesus der Prophet, Jesus der leidende Gottesknecht, Jesus der Hohepriester. Der zweite Teil untersucht „die auf das zukünftige Werk Jesu bezüglichen" Titel, nämlich: Jesus der Messias und Jesus der Menschensohn. Im dritten Teil ist von den „auf das gegenwärtige Werk Jesu bezüglichen" Titeln die Rede: Jesus der Herr, Jesus der Heiland. Der vierte Teil enthält „die auf die Präexistenz Jesu bezüglichen" Titel: Jesus der Logos, Jesus der Gottessohn, die Bezeichnung Jesu als „Gott".

Es wird bei dieser Aufteilung des christologischen Stoffes nicht ein „mosaikartiges Gebilde" beabsichtigt, sondern von jedem der verschiedenen Begriffe aus ein „Gesamtverständnis im Hinblick auf das Rätsel der Person und des Werkes Jesu angestrebt". Aber C. fügt hinzu: Die so erzielten Gesamtbilder bedingen sich gegenseitig. „Daher glauben wir der Gefahr, die sich bei einer derartigen Einteilung des Stoffes leicht einstellt: nämlich einzelne unabhängige Monographien aneinanderzureihen, entgangen zu sein. Im Gegenteil, das Verbindende mag auf diese Weise schärfer und überzeugender hervorgetreten sein." C. nennt das die „Zyklische Methode", d. h. „von jedem der behandelten Begriffe aus werden die Linien zu allen Abschnitten der Heilsgeschichte gezogen". Doch verbindet er damit die „historisch-chronologische Methode", „indem wir innerhalb jedes Kapitels regelmäßig die religionsgeschichtlichen Beziehungen, die Verwurzelung im Judentum, ferner (soweit dies durch den Stoff nahegelegt war) die Einstellung Jesu, und endlich diejenige der getrennt untersuchten urchristlichen Schriftsteller in sukzessiver Darstellung berücksichtigt haben. Die gleichzeitige Anwendung beider Methoden machte die Brücke sichtbar, die die verschiedenen christologischen Lösungen verbindet." (S. 325 f.).

Mir scheint, daß diese methodologischen Grundsätze bei der Behandlung einer einzelnen bibeltheologischen Frage, hier also der nach der Person und dem Werk Jesu, durchaus gesund sind, und daß sie auch erfolgreich durchgeführt werden, wenngleich die Verteilung der Titel auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft teilweise etwas gekünstelt wirkt – was übrigens dem Verfasser bewußt ist, aber „aus praktischen Gründen" in Kauf genommen wird – und auch sonst manche Bedenken anzumelden sind.

Im Anschluß an diese Grundsätze liegt es aber nahe, ein Wort zur Methode der Gesamtdarstellung einer Theologie des Neuen Testamentes zu sagen. In den letzten Jahren ist darüber erfreulicherweise viel geschrieben worden. Ich selbst habe dazu mehrfach Stellung genommen, und zuletzt hat Heinrich Schlier mit einem sehr beachtlichen Aufsatz „Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments" die wiedererstandene Biblische Zeitschrift (1. Jahrgang 1957, Heft 1, S. 6–23) eröffnet. Hier sind auch die neueren Arbeiten zur Frage genau registriert. Man sieht auf den ersten Blick, daß die für eine Einzelfrage gültige Methode auf eine Gesamtdarstellung der neutestamentlichen Theologie nicht übertragen werden kann. Bestand schon bei C. die Gefahr, daß die einzelnen Kapitel in voneinander unabhängige Monographien zerfielen – was durch geschickte Darstellung vermieden worden ist –, so könnte man ihr bei Anwendung auf eine Gesamtdarstellung überhaupt nicht entrinnen. In diesem Sinn bekenne ich mich zu dem Satz, den N. A. Diel bei einer ausführlichen Besprechung der Bultmannschen Theologie niedergeschrieben hat: er glaube nicht, „daß eine Methode und eine Darstellungsweise die allein angemessene ist" (Theolog. Rundschau 22, 1954, 49).

Bei einer Gesamtdarstellung erhebt sich zunächst die Frage, ob Lehre und Person Jesu an den Anfang zu setzen sind, ja ob sie überhaupt in eine neutestamentliche Theologie hineingehören. Bultmann hat den Satz aufgestellt: „Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des Neuen Testamentes und ist nicht ein Teil dieser selbst." Bei Bultmann ist dieser Satz noch dazu mit einer ungeheuren Skepsis in der Beurteilung der synoptischen Berichte über Jesus belastet. Das ist bei Joachim Jeremias nicht der Fall, wenn er sagt, daß Jesu Predigt der „Ruf" sei, „auf den das urkirchliche Glaubenszeugnis erst

[1] **Cullmann, Oscar, Die Christologie des Neuen Testaments.** J. C. Mohr, Tübingen, 1957, VIII, 352 S., DM 25,—.

die Antwort darstellt". Der Ruf ist die erste Stufe und gehört als solche zur sich entwickelnden Theologie des Neuen Testamentes, darf aber nicht draußen bleiben, wie das bei einfacher „Voraussetzung" der Fall sein kann. Auch das Alte Testament ist „Voraussetzung", sowohl für Jesus selbst als für die neutestamentlichen Hagiographen. Als Ganzes gehört das Alte Testament tatsächlich nicht zur neutestamentlichen Theologie, wenn auch die Verbindungslinien im einzelnen Fall immer wieder gezogen werden müssen. Eine gemeinsame Theologie des Alten und Neuen Testamentes ist nicht durchführbar — es sei denn, daß man zwei selbständige Teile macht, was aber rein äußerlich wäre. Bei einer neutestamentlichen Theologie müßte immer, auch wenn sie die Anknüpfung an das Alte Testament noch so weitgehend berücksichtigte, der Aufbau des Ganzen vom Neuen Testament selbst bestimmt werden.

Schlier hält es nicht für richtig, die neutestamentliche Theologie mit Jesus zu beginnen. Er hat recht, wenn er hervorhebt, daß es sich bei Jesus nicht nur um seine Lehre, sondern auch um sein Werk handelt. Ebenso recht hat er darin, daß eine eigentliche „Geschichte Jesu" nicht hineingehört. Aber sein Bericht über die Einteilung meiner „Theologie des Neuen Testamentes" ist nicht ganz korrekt. Er sagt, der erste Hauptteil handle bei mir über Jesu Lehre, Person und Geschichte. Das erweckt den Eindruck einer Dreiteilung. Ich habe aber ausdrücklich eine Zweiteilung vorgenommen: 1. Das Gottesreich (ein Begriff, in dem die Lehre Jesu zusammengefaßt werden kann); 2. Der Bringer des Gottesreiches (also die Person Jesu). Von der „Geschichte" Jesu sind in diesem Rahmen nur die Heilstatsachen in ihrer Bedeutung gewürdigt. Ich habe ausdrücklich (Bd. 1, S. 4) erklärt, daß die neutestamentliche Theologie „auf die Darstellung der geschichtlichen Einzelheiten sowie die des äußeren Verlaufes der Geschehnisse" verzichten muß, und bin dementsprechend verfahren.

Bei Jesus selbst liegt tatsächlich der Beginn der neutestamentlichen Theologie. Gewiß sind die „theologischen Reflexionen" der Hagiographen nicht auf eine Stufe mit Jesu Lehre und Werk zu stellen. Wie sehr dieses letztere aber zur theologischen Gesamtbetrachtung gehört, zeigt sich gerade an der christologischen Frage. Cullmann zieht überall, wo es möglich ist, die „Einstellung Jesu" in die theologischen Erwägungen hinein. Sie ist eben nicht nur als „Voraussetzung" wichtig. Die theologische Entwertung zur bloßen „Voraussetzung" ist eigentlich nur vom Standpunkt der Skepsis Bultmanns verständlich, der Schlier natürlich meilenweit fernsteht. Gewiß muß man die Tatsache berücksichtigen, daß die Evangelien Glaubenszeugnisse sind und nicht wie rein sachliche Quellen behandelt werden dürfen. Dann ist auch der theologische Standpunkt der einzelnen Evangelien darzustellen. Gerade hier kann noch mehr geschehen, als bisher der Fall war. Aber es läßt sich als Grundlage — als „Ruf" — Jesu Lehre und Werk sehr wohl zu einem Gesamtbild zusammenfassen und dann an die Spitze einer Gesamtdarstellung stellen. Ob für diese Grundlage die „Formulierungen" der Urkirche, die zeitlich vor den Evangelien liegen, ein ausreichender Ersatz sind, und ob man wirklich „zuerst" versuchen soll, „die archaische Theologie dieser maßgebenden Urformen des Kerygmas, die in der Theologie der neutestamentlichen Schriften entfaltet wird, darzustellen", bleibt doch wohl recht zweifelhaft. Übrigens wird man auch hier schon das Johannesevangelium vorsichtig heranziehen. Denn es wird doch immer mehr anerkannt, wieviel ursprüngliches Überlieferungsgut aus Leben und Lehre Jesu in ihm enthalten ist. Natürlich ist die eigentliche johanneische Theologie, für die der Prolog die Grundgedanken bietet, als spätere Auswirkung und Anwendung der Lehre Jesu im Zusammenhang mit dem Prolog gesondert zu betrachten.

Die größte Schwierigkeit bei einer Gesamtdarstellung ist die Frage nach der Einheitlichkeit des Ganzen. So entscheidend für ein Gesamtverständnis die Klarstellung der Eigenart der einzelnen Hagiographen ist, so schwierig, um nicht zu sagen unmöglich, ist es, alles auf einen Nenner zu bringen. Es sind hier schon viele Vorschläge gemacht worden, die aber nur dann durchführbar sind, wenn man sich auf die großen Grundzüge beschränkt. Es ist gar nicht so unrichtig, wenn Bo Reicke in seinem Aufsatz „Einheitlichkeit oder verschiedene Lehrbegriffe in der neutestamentlichen Theologie?" (Theologische Zeitschrift 9, Basel 1953, 401—415, S. 405) erklärt: „In dem Christusgeschehen ist die inhaltliche Einheit des Neuen Testamentes zu suchen."

Schlier beginnt seine Darstellung mit dem Eingeständnis, daß ihm „die Frage selbst noch offen sei". Diese Unsicherheit beruht bei einem solch kenntnisreichen und gewiegten Exegeten natürlich nicht in irgendeinem persönlichen Mangel. Vielmehr ergibt sie sich aus der Sache selbst, zumal Schlier die Ansprüche, die er an das Ideal einer neutestamentlichen Theologie stellt, wohl überfordert. Ich möchte hier die Worte aus meinem Aufsatz „Randglossen zu meiner Theologie des Neuen Testamentes" (Theologische Quartalschrift, Tübingen 1952, 413—431, S. 426) wiederholen: „Jede Methode hat ihre Bedenken und Schwächen. Beide Gesichtspunkte, die Systematik sowie die historische Entwicklung und Sonderprägung bei den einzelnen Verfassern, lassen sich zur restlosen Befriedigung nicht vereinen. Ich glaube, daß bei meiner Methode, namentlich bei häufigem Hinweis auf die Querverbindungen, wie ich es versucht habe, das Grundanliegen der neutestamentlichen Theologie, ein Verständnis des ganzen Neuen Testamentes aus der Sache selbst heraus mit dem Verlangen nach Systematik, bis zu einem gewissen Grade vereinigt worden ist."

Im einzelnen läßt sich ganz gewiß manches besser machen. Cullmann hatte es insofern leichter, als er nur ein wichtiges Teilgebiet behandelt. Bei dieser durchaus legitimen Form bibeltheologischer Betrachtung bestehen nicht die für die Gesamtdarstellung genannten Schwierigkeiten. Freilich handhabt C. die Methode vorbildlich.

Es ist verständlich und berechtigt, wenn C. bei der Besprechung der Prophetenrolle Jesu ausgiebig auf die Qumrantexte hinweist. An sich ist diese Rolle bei Jesus nicht von besonderer Bedeutung, da das messianische Selbstbewußtsein voransteht. Der erwartete endzeitliche Prophet ist ja für die neutestamentliche Offenbarung Johannes der Täufer. Aber C. übertreibt wohl das Schülerverhältnis Jesu dem Täufer gegenüber. Es ist doch ganz unwahrscheinlich, daß Jesus sich selbst bei Mt 11, 11 als der „Kleinere" bezeichnet habe, so daß zu übersetzen wäre: „Der, welcher kleiner ist, d. h. Jesus (nämlich als Schüler), ist größer als er (d. h. Johannes) im Himmelreich." (S. 31).

Der Titel Ebed Jahwe führt „ins Zentrum der neutestamentlichen Christologie". Jesus weiß sich als dieser Ebed, wenn er auch den Titel für sich nicht ausdrücklich braucht. Dieser ist darum so wichtig, „weil der ihm zugrundeliegende Hauptgedanke, nämlich der der Stellvertretung, gleichsam das Prinzip darstellt, nach dem das Neue Testament die gesamte Heilsgeschichte verlaufen sieht" (S. 50). Der leidende „Gottesknecht" ist gleichzeitig geradezu der Repräsentant des Gottesvolkes. Es ist beachtenswert, daß besonders die Petrusüberlieferung im Neuen Testament Jesus als Gottesknecht betrachtet, so daß C. die Frage stellt: „Sind wir in theologischer Beziehung nicht vielleicht dem Petrus gegenüber ungerecht, wenn wir ihn in dieser Hinsicht in des Paulus Schatten stellen?" (S. 74). In der späteren Entwicklung trat der Ebed-Titel hinter anderen Titeln, namentlich dem des Kyrios, zurück. C. betont aber, daß die hyperkritischen Versuche, den Ebed-Gedanken aus Jesu Selbstbewußtsein zu entfernen, echter

Kritik nicht standhalten. Ja, er verwendet hier, namentlich Bultmann gegenüber, überscharfe Worte, indem er von der Gefahr einer „professionellen Verbildung" spricht, die sich darin äußert, „daß man geradezu eine sadistische Freude empfindet, wenn sich Unausgeglichenheiten feststellen lassen, und sich über jede These ärgert, die an irgendeinem Punkte eine Verbindungslinie, etwa nur zwischen Jesus und Paulus, aufzeigt" (S. 67).

Der Begriff des Hohenpriesters berührt sich eng mit dem des Ebed. Jesus weiß sich als Hoherpriester, dem alttestamentlichen Hohenpriester gegenüber im eminenten Sinn. Vor allem wird im Johannesevangelium der hohepriesterliche Gedanke stark betont. Freilich klingt es etwas gesucht, unter Berufung auf C. Spicq die Bemerkung Jo 18,15, der Lieblingsjünger sei mit dem Hohenpriester bekannt gewesen, aus einem „besonderen Interesse" dafür zu erklären, „daß Jesus die Erfüllung des alttestamentlichen Priestertums darstellt" (S. 105). Ausführlich behandelt C. den Hebräerbrief als die eigentliche Fundgrube für die Theologie von Jesu Hohenpriestertum. Im Hebräerbrief finden sich sehr drastische Wendungen über die „Schwachheit" und „Versuchbarkeit" Jesu, viel drastischer als sonst irgendwo im Neuen Testament. Sie sind theologisch genau nicht leicht zu bestimmen, können überhaupt nur von dem Bewußtsein Jesu aus, die „Brüder" förmlich zu vertreten und für sie das Menschliche sühnend auszuschöpfen, greifbar werden. Aber man muß außer der „Versuchung" Jesu das vom Verfasser des Hebräerbriefes so stark unterstrichene „ohne Sünde" gebührend betonen, um die innere Berührung mit der Versuchung nicht zu übersteigern und dann doch zu einer „Sündenmöglichkeit" Jesu zu kommen (S. 93). Zur Freiheit im höchsten Sinn gehört ja nicht die Fähigkeit zu sündigen, sondern, wie Thomas von Aquin sagt, die Fähigkeit, das geschaute Gute von innen her zu erstreben und so Selbstverfügung über das eigene Tun zu besitzen.

Ebenso ist das ἐφ' ἅπαξ des Erlösungsopfers Jesu ein Grundanliegen des Hebräerbriefes. In diesem Zusammenhang kommt C. auch auf das Meßopfer zu sprechen (S. 99). Er gibt unumwunden zu, daß es nicht richtig sei, wenn protestantischerseits der katholischen Theologie vorgeworfen werde, sie denke an eine „Wiederholung" der einmaligen Opfertat Jesu. Gleichwohl hält auch er die „Gegenwärtigsetzung" für einen Verstoß gegen das ἐφ' ἅπαξ. „Denn damit besteht die Gefahr eines Rückfalls auf die Stufe des alttestamentlichen Priestertums, wo der Hohepriester immer wieder neu das Opfer darbringen muß." Nun ist es gewiß theologisch schwierig, das Wesen des Meßopfers so zu bestimmen, daß die richtige Mitte zwischen dem Stiftungsbefehl und dem ἐφ' ἅπαξ eingehalten wird. Die verschiedenen Theorien der katholischen Theologie beweisen es. Aber der „Gefahr", auf die alttestamentliche Stufe zurückzufallen, ist weder die Theologie noch das schlichte Glaubensbewußtsein jemals erlegen, und auf eine solche abstrakte „Gefahr" braucht man wohl keine Rücksicht zu nehmen.

In der Messiasfrage zeigt C. gegenüber allen Radikalismen eine besonnene Haltung, die im wesentlichen jedenfalls das Richtige trifft. Ich stelle einfach einige Zitate zusammen. „Die Urkirche glaubte an Jesu Messianität nur deshalb, weil sie daran glaubte, daß Jesus selbst sich für den Messias gehalten hatte" (S. 8). „Was Jesus ablehnt, ist lediglich jene politische Rolle des Messiaskönigs" (S. 121). „Dieses Verbot – ihn als Messias zu proklamieren – geht vielmehr auf Jesus selbst zurück und hängt auf natürliche Weise mit der Besorgnis Jesu zusammen, eine solche Proklamierung könne jener falschen Vorstellung von seiner Aufgabe Vorschub leisten, die er als teuflische Versuchung erkannt und bekämpft hat. Daher bis zuletzt seine Zurückhaltung gegenüber dem Messiastitel" (S. 125). Jesus hat den Titel „Davidssohn" nicht direkt abgelehnt, sondern nur „die damit verbundenen Gedanken eines politischen Königtums" (S. 134). „Der Messias, den David seinen Herrn nennt, muß größer sein als David, folglich kann er seine entscheidende Herkunft nicht von David, er muß sie vielmehr von einem Höheren ableiten" (S. 133).

Die wichtigste Selbstbezeichnung Jesu ist die des Menschensohnes (rein sprachlich = der „Mensch"). C. entwickelt ausführlich den alttestamentlich-jüdischen Hintergrund dieser Selbstbezeichnung, die wesentlich auf Dan 7 zurückgeht. Hier erscheint der Menschensohnähnliche (= „die Heiligen des Höchsten") als Gegensatz zu den als Tiere geschilderten vier Weltreichen. Gleichzeitig aber werden die Tiere auf die Könige dieser Reiche gedeutet. „Dann liegt die Annahme nahe, daß der Mensch genau wie die Tiere ursprünglich auch als Repräsentant des Volkes der Heiligen gedacht sein könnte . . . der Vertreter, der Repräsentant, kann mit der Vielheit, die er vertritt, identifiziert werden" (S. 141). Es ist ähnlich wie beim Ebed Jahwe, und Jesus hat sich ebenso als Ebed wie als Menschensohn gewußt. Im Judentum hat man den letzteren ausschließlich als eschatologische Figur gekannt. C. bemerkt aber mit Recht, man müsse sich vor dem „Vorurteil" hüten, daß Jesus dem Judentum gegenüber nichts Neues in christologischer Hinsicht lehren konnte. „Vielmehr mußte die Tatsache, daß er die Überzeugung hatte, mit seiner Person sei das Reich Gottes bereits eingeleitet, notwendig Folgen bezüglich der Anwendung des Menschensohnbegriffs auf seine Person nach sich ziehen." Jesus „hat sicher beide Aufgaben, seine gegenwärtige und seine zukünftige, als Einheit aufgefaßt, wenn feststeht, daß er sich als Ebed Jahwe angesehen hat" (S. 162 f.). So sind die Leidens- und Niedrigkeitsaussagen vom „Menschensohn", obwohl hier zunächst ein Hoheitsprädikat vorliegt, durchaus verständlich. Jesu neuer Begriff der „Eschatologie" vereinigt beides aufs beste.

Eingehend wird die Auswirkung des Menschensohn-Gedankens bei Paulus verfolgt. Wenn bei Paulus auch der Ausdruck Menschensohn fehlt, so steht der Gedanke doch im Hintergrund der paulinischen Adam-Spekulation, wie sie sich besonders 1 Kor 15,45 ff.; Röm 5,12 ff. und im Christushymnus Phil 2,5 ff. findet. C. betont sehr scharf, daß in diesem Hymnus von der Präexistenz Jesu die Rede sei, und lehnt jede adoptianische Abschwächung ab, da Jesus schon in der Präexistenz die „Göttlichkeit" besessen habe. Richtig heißt es auch, daß bei Paulus „keinerlei Spekulation über diese Präexistenz" vorliege (S. 173). Wenn C. dann aber fortfährt, daß die Frage nach dem Wie im Johannesprolog beantwortet werde, wo es heiße, der Logos sei „bei Gott" gewesen, so liegt doch wohl ein Widerspruch mit der Feststellung auf S. 185 vor, der Ausdruck μορφή im Christushymnus des Phil sei „nicht viel anders zu verstehen, als wenn der Prolog des Johannesevangeliums verkündet, er sei am Anfang als Wort bei Gott gewesen". Eine „Spekulation" über das Wie liegt auch bei Johannes nicht vor, sondern die Feststellung einer Tatsache, genauso wie im Hymnus. Es ist auch eine Übertreibung zu sagen, der präexistente Menschensohn sei im Uranfang „seinem Wesen nach schon göttlicher Mensch" gewesen (S. 198). Hier bleibt C. auf dem Standpunkt der jüdischen Menschensohnauffassung stehen, so daß man fragen darf, ob es sich nicht auch dabei hintergründig um das schon erwähnte (und von C. abgelehnte) „Vorurteil" handelt, Jesus – und in seiner Folge die Apostel – sage der jüdischen Vorstellung gegenüber nichts Neues. Die μορφή des Philipperbriefes geht zwar, wie C. ausdrücklich betont, auf die „Göttlichkeit" des Präexistenten, daß aber

diese „Göttlichkeit" etwas Niedereres sei als das „Gottgleichsein", ist unmöglich. An eine res rapienda ist also beim ἁρπαγμός nicht zu denken, zumal der Präexistente bereits an der Schöpfung beteiligt war (1 Kor 8, 6; Kol 1, 16). Hier wird die Gegensätzlichkeit zum ersten Menschen Adam, der Gott gleich sein wollte, übertrieben. Die „Erhöhung zur Gottgleichheit" soll darin bestehen, daß Gott ihm den „Gottesnamen" κύριος schenkt. Mit Recht sagt C., daß dadurch die „Herrschermacht" Christi gemeint ist (S. 224), und insofern kann man sagen, daß es sich hier primär um die Funktion handelt (S. 243). In diesem Sinn heißt es ὑπερύψωσεν = „mehr als erhöht". Aber eine höhere Stufe der „Göttlichkeit" ist ein Unding.

C. übernimmt die vielfach vertretene Ansicht, daß Paulus im Christushymnus einen urchristlichen aramäischen Psalm zitiere (S. 179 ff.). Er nennt sie freilich nur „sehr wahrscheinlich, wenn sie sich auch nicht mit letzter Sicherheit erweisen" läßt. An sich liegt gegen eine solche Annahme natürlich nicht die geringste Schwierigkeit vor, und es ist ebenso sicher, daß gedankliche und formelle Verbindungen mit der Urgemeinde vorliegen. Ich möchte jetzt auch mit C. den Hymnus stärker vom Ebed Jahwe bei Is 52 abhängig sein lassen, als ich bisher angenommen habe. Allein, wenn man bedenkt, daß nach C. selbst der „paulinische Charakter" des Hymnus stark in die Erscheinung tritt, daß sein Inhalt „ganz der paulinischen Christologie entspricht", daß das Ganze eigentlich erst auf dem Hintergrund der übrigen genannten paulinischen Texte verständlich ist; wenn man ferner in Betracht zieht, daß manche angeblich unpaulinische Wendungen nachweisbar paulinisch sind, wie ich an einem Einzelfall gezeigt habe (vgl. meinen Aufsatz „Zum Verständnis des Christushymnus Phil 2, 5–11, in: Trierer Theologische Zeitschrift 61, 1952, 186–192); wenn man schließlich die Tatsache in ihrer Bedeutung würdigt, daß Paulus sonst niemals größere fertige Kompositionen (sondern nur einzelne Worte oder kurze Zeilen) in seine Darstellung aufnimmt, also hier eine eindeutige Singularität vorliegen würde, dann ist es doch wirklich viel wahrscheinlicher, dem Tatbestand in der Form gerecht zu werden, wie ich es in dem genannten Aufsatz (S. 188) ausgedrückt habe: „Nicht einen fertigen Hymnus wird Paulus aufgenommen haben, sondern er baut ihn selbst unter Verwendung von Steinen auf, die aus dem Bestande urapostolischer Überlieferung herrühren, gestaltet ihn aber durchaus aus seinem eigenen Geiste."

Bedeutungsvoll ist die Benennung Jesu als Kyrios. Damit ist ausgesprochen, daß „er nicht nur der Vergangenheit der göttlichen Heilsgeschichte angehört und nicht nur Gegenstand der Zukunftserwartung ist, sondern eine in der Gegenwart lebendige Realität, so lebendig, daß er zu uns jetzt in Beziehung treten kann, daß der Gläubige zu ihm betet, und daß die Gemeinde im Gotteshaus ihn anruft, damit er ihre Gebete vor Gott den Vater bringe und sie wirksam mache" (S. 200). Ausführlich wird (gegenüber Bousset und Bultmann) gezeigt, daß der Kyrios-Name nicht hellenistischen Ursprungs ist, sondern bereits aus der Urgemeinde stammt, wobei das Maranatha aus 1 Kor 16, 22 (Gebet, nicht Bekenntnis, wenn auch beides nahe beieinander liegt) eingehend interpretiert wird. Die im Kyrios-Namen beschlossene Königsherrschaft Christi bezieht sich in besonderem Maße auf die Kirche, dann aber auch auf die ganze Welt. Die Zeit der Kirche ist die Zwischenzeit zwischen Auferstehung und Parusie – sie ist nicht etwa, wie die extremen Eschatologen meinen, eine spätere Verlegenheitserklärung, sondern steht „durchaus an zentraler Stelle" im urchristlichen Verständnis – und muß im Sinne der geläufigen Spannung zwischen ‚schon jetzt' und ‚noch nicht vollendet' verstanden werden (S. 241). Aber daß die katholische Kirche die Königsherrschaft Christi „verdinglicht" und die Zwischenzeit „auf Kosten der eschatologischen Spannung verabsolutiert" habe, ist ein großes Mißverständnis. Grundsätzlich haben Kirche und Theologie die Vollendung bei der Parusie niemals zurückgesetzt und somit die „Spannung" aufgegeben. Dabei ist zuzugeben, daß das eschatologische Bewußtsein im praktischen Leben in der Kirche vielfach zu kurz gekommen ist. Aber gerade in der Gegenwart wird diesem Mangel immer mehr entgegengewirkt.

Über die Tragweite des Kyrios-Namens ist bereits vorher im Zusammenhang mit dem Christushymnus Phil 2 gesprochen worden. Zutreffend sagt C., daß frühzeitig der Gegensatz zum Kaiserkult den Kyrios-Namen unterstrich. Ob aber 1 Kor 12, 3 (nur im Geiste kann der Christ Jesus Kyrios nennen und ihm unmöglich fluchen) an den Kaiserkult gedacht ist, erscheint mehr als fraglich. Vor allem ist es wohl undenkbar, daß schwache Christen, die dem Kaiser opferten und Christus fluchten, später auf den Gedanken kommen konnten, sich damit zu entschuldigen, „der Heilige Geist, der ja nach der Verheißung (Mt 10, 17 ff.) im Augenblick des Verhörs durch sie gesprochen habe, habe sie veranlaßt [!] zu sagen: Verflucht sei Jesus!" (S. 226 f.).

C. wiederholt die Ansicht, die er in seiner Schrift „Der Staat im Neuen Testament" eingehender zu begründen sucht, daß die Christen auch den von Christus in seiner Weltherrschaft gebändigten Dämonen nach Röm 13, 1 ff. Gehorsam schulden. Hier muß man wohl ein großes Fragezeichen setzen. Vgl. meine Besprechung in: Theol. Revue 1957, S. 167 f. Ebenso ist die scharfe Unterscheidung zwischen Reich Gottes und Herrschaft Christi nicht tragbar: Die letztere habe bereits begonnen, „im Unterschied zum Reich Gottes". Dem widerspricht, was C. selbst S. 162 – wie schon oben erwähnt wurde – im Hinblick auf Jesusworte wie Mt 12, 28 (das Reich Gottes ist schon zu euch gekommen) erklärt: Jesus hatte die Überzeugung, „mit seiner Person sei das Reich Gottes bereits eingeleitet". Also gilt auch hier das von C. immer wieder mit Recht so stark betonte „schon erfüllt" und „noch nicht vollendet".

Der Name Heiland (σωτήρ) spielt im Neuen Testament nicht die Rolle, die ihm in späterer Zeit zufiel. In den Paulinen vor den Pastoralbriefen – wo er mehrfach vorkommt – findet er sich nur Phil 3, 20. Auch er ist, ebenso wie κύριος, im Alten Testament bereits geläufige Gottesbezeichnung und wird im Neuen Testament ebenfalls von Gott und Christus gebraucht. So tritt er hinter dem Kyrios-Namen zurück, der ja namentlich bei Paulus stark im Vordergrund steht. Übrigens besagt der Name Jesus der Wortbedeutung nach dasselbe wie Heiland, so daß er nach Mt 1, 21 geradezu dadurch begründet wird, weil er sein Volk von der Sünde erlösen wird. Unwahrscheinlich ist aber der Fragesatz auf S. 246, Anm. 8, ob vielleicht der Umstand, daß Jesus im Neuen Testament nicht häufiger Heiland genannt wird, mit dem Empfinden zusammenhänge, daß diese Bezeichnung „eigentlich Gott vorbehalten" sei. Das müßte dann doch entsprechend auch für Kyrios gelten. Außerdem steht damit der zwei Seiten vorher (S. 244) geschriebene Satz in Widerspruch: Wenn Jesus den Würdetitel Kyrios erhielt, „so war der Übertragung göttlicher Attribute überhaupt keine Grenze mehr gesetzt".

Von diesen „göttlichen" Attributen, nämlich Logos, Sohn Gottes, Gott, handelt der letzte Teil mit der Überschrift: „Die auf die Präexistenz bezüglichen Titel." Beim Logos wird ganz zutreffend der alttestamentlich-jüdische sowie der hellenistische Hintergrund gezeichnet und schließlich festgestellt: „Daß dieses Offenbarungshandeln, dieses Reden Gottes zur Welt endgültig und abschließend im historischen Rahmen eines menschlich-irdischen Lebens geschieht, ist jedoch beiden noch fremd" (S. 264). Gewiß spricht der Johannesprolog aus dem Grunde vom Logos, weil das ganze Evangelium dem Offenbarungshandeln des Inkarnierten dient. Es bedeutet aber eine Abschwächung, wenn C. erklärt,

daß im Prolog „gleichsam als Randbemerkungen [!] einige Aussagen über das Sein des Logos gemacht werden", und eine Übertreibung, daß „das Sein des Logos eben naturgemäß [!] sein Handeln" sei (S. 271). Jo 1,1 ist wahrhaftig mehr als eine „Randbemerkung", und es steht darum an der Spitze des Ganzen, weil das „Handeln" auf dem „Sein" aufbaut. Das gilt auch von der ähnlichen Auffassung, die C. in seinem Buch „Urchristentum und Gottesdienst" (2. Auflage, Zürich 1950) von der Eucharistie vertritt. Ausdrücklich erkennt er hier die „reale Gegenwart" an, fügt aber hinzu, sie sei nicht „dinghaft", sondern „ereignishaft" gemeint, Christus sei nur „handelnd gegenwärtig" (S. 95 und 98, Anm. 102 a). Auch hier ist das persönliche „Sein" – der Ausdruck „dinghaft" ist ebenso wenig glücklich wie in dem oben (S. 8) berichteten Wort von der „Verdinglichung" der Königsherrschaft Christi – die Voraussetzung für das Handeln. Wieder mit Recht lehnt C. es ab, das Wort θεός Jo 1,1 im Sinne von θεῖος („göttlicher Art war der Logos") zu verstehen (S. 272). Wie reimt sich das aber mit der vorher schon erwähnten Unterscheidung von „Göttlichkeit" und „Gottgleichheit" im Christushymnus des Philipperbriefes (S. 185)? Auch der folgende Satz trifft zu: Die „Paradoxie aller Christologie müssen wir stehen lassen: das Neue Testament gibt keine Lösung, sondern stellt die Aussagen nebeneinander – einerseits: der Logos war Gott; andererseits: der Logos war bei Gott" (S. 273). Gerade weil es dem Neuen Testament fernliegt, theologische „Lösungen" zu bieten, ist es doch ganz natürlich und selbstverständlich, daß die Theologie sich später nicht mit der Redensart von der „Paradoxie" begnügt und in durchaus nicht „nutzlosem Unterfangen" eine theologische Klärung versucht. Diese Klärung bedeutet keine verstandesmäßige Erklärung der einmaligen gottmenschlichen Persönlichkeit Jesu, die ein wirkliches Mysterium ist. Aber sie bewahrt die Spekulation vor Abwegen (die wahrlich in genügender Zahl begangen wurden). Dabei denkt sie nicht im entferntesten daran, durch „abstraktes Spekulieren" das lebenswarme Jesusbild der Evangelien zu ersetzen oder auch nur zurückzudrängen.

Das über den Logos Gesagte bezieht sich weitgehend auch auf den Gottessohn. C. zeigt mit Erfolg gegen die extreme Kritik, daß Jesus selbst sich als Sohn Gottes gewußt und genannt hat. Entschieden wird namentlich die „johanneische" Stelle Mt 11,27 als echtes Jesuswort erkannt, das „aus dem Bewußtsein der Präexistenz heraus" gesprochen worden ist (S. 300). Man darf wohl annehmen, daß dieses Gottessohnbewußtsein an Höhepunkten von Jesu Offenbarungshandeln der menschlichen Seele besonders intensiv aufleuchtete. C. nennt es ein „momentanes" Aufleuchten, das bei Jesus „hier und da erfolgt ist" (S. 255). Aber man darf nicht außer acht lassen, daß außerdem „das kontinuierliche Erleben des Einsseins mit dem Vater" bleibt (S. 291). Gerade darum ist es zu wenig, als „Schlüssel für alle neutestamentliche Christologie" den Satz hinzustellen: „Vom Sohn zu sprechen, hat überhaupt einen Sinn nur im Hinblick auf das Offenbarungshandeln Gottes, nicht auf das Sein Gottes" (S. 300).

C. urteilt sehr besonnen über das Johannesevangelium. Es ergibt sich „bei einer sorgfältigen Analyse seiner Hauptmotive, daß diese in der Regel zwar unter die besonderen johanneischen Perspektiven eingeordnet, aber doch nicht einfach nur von außen an das Leben Jesu herangetragen sind" (S. 293). Das ist ganz richtig. Aber gerade bei Johannes gilt der Satz „Eine Wesenseinheit besteht deshalb, weil eine restlose Willenseinheit besteht" (S. 307), nur mit der Nuance, daß die restlose Willenseinheit Zeugnis von der Wesenseinheit ablegt. Erst so wird die von C. stark betonte Erhabenheit von Jesu Gottessohnschaft über den alttestamentlichen Begriff der Gottessohnschaft und erst recht über den der hellenistischen „Göttersöhne" vollendet und die Konsequenz verständlich: „Unsere Sohnschaft ist in der Sohnschaft des Sohnes begründet und wird im Glauben an ihn zur Wirklichkeit" (S. 304).

So überrascht es nicht, daß Jesus im Neuen Testament gelegentlich geradezu als Gott bezeichnet wird. C. zählt die verschiedenen Stellen auf, wobei zutreffend die (schon anders interpretierten) Worte Jo 1,18; 1 Jo 5,20; Röm 9,5 eingeschlossen werden. Daß solche Stellen nicht häufiger vorkommen und vor allem hinter der Benennung κύριος zurücktreten, kann nicht überraschen, da hier wirklich etwas Ungewohntes zu überwinden war und etwa bei Johannes nicht nur zu lesen ist „Ich und der Vater sind eins" (10,30), sondern auch „Der Vater ist größer als ich" (14,28). Gewiß ist dieses „Paradox" heilsgeschichtlich aus dem Verhältnis des Inkarnierten zum Vater zu verstehen, aber man überwindet die Schwierigkeit auch hier nicht dadurch, daß man sich auf die „Willenseinheit" beschränkt, wenn man dem gesamten Tatbestand der Offenbarung gerecht werden will. C. lehnt die „späteren Konfusionen zwischen dem Vater und dem Sohn" ausdrücklich als häretisch ab. Er meint dabei, daß der Monophysitismus trotz seiner offiziellen Verurteilung durch die Kirche „das religiöse Denken des Durchschnittskatholiken" beherrsche. Das ist gewiß überspitzt und übertrieben, ebenso wie die weitere Bemerkung, daß das Bedürfnis nach Marienverehrung sich deshalb „im katholischen Kirchenvolk" so stark entwickelt habe, „weil Jesus selber auf Grund dieser Konfusion den Gläubigen ferngerückt ist" (S. 313, Anm. 1). Man brauchte hier nur an den stark gepflegten eucharistischen Kult zu erinnern. Allein die Sätze dürfen vielleicht auch als Mahnung gelten, daß manche Übertreibungen in der katholischen Praxis an der echten Lehre des Neuen Testaments und der Kirche überprüft werden.

Abschließend faßt C. unter der Überschrift „Perspektiven der neutestamentlichen Christologie" die gesamte Darstellung zusammen und betont nochmals, daß das Neue Testament keine Synthese biete, sondern „gerade von verschiedenen Ausgangspunkten aus den Gegenstand der Offenbarung immer wieder unter einem neuen Gesichtswinkel erfassen" will (S. 325). Wir haben schon eingangs hervorgehoben, daß C. mit seiner Methode erfolgreich gearbeitet und trotz mancher Bedenken im einzelnen einen beachtenswerten Beitrag zur neutestamentlichen Christologie geboten hat. Es sei eigens betont, daß die angemeldeten Bedenken den eigentlichen Wert des Buches nicht wesentlich einschränken. Die gefällige Darstellung wird auch nicht erheblich beeinträchtigt durch die vielen Wiederholungen und durch die Breite der Darstellung, die sich daraus erklärt, daß dem Buche Vorträge zugrunde liegen. Und da diese zum Teil in englischer Sprache in Amerika gehalten wurden, versteht man, daß die angelsächsische Literatur in besonderem Maße verwertet worden ist, manchmal sogar auf Kosten der deutschen, namentlich der katholischen Arbeiten. Aus dem Referat ergibt sich des weiteren noch deutlicher, als anfänglich gesagt wurde, wie berechtigt meine grundsätzliche Bemerkung war, daß die von C. angewandte Methode für eine Gesamtdarstellung der neutestamentlichen Theologie nicht am Platze ist. Um so fruchtbarer ist sie bei der Behandlung eines einzelnen Ausschnittes, in unserem Falle also der neutestamentlichen Christologie.

# „Orbisbücher"

Von O. Heiming OSB, Maria Laach

Seit meinem letzten Bericht über die unter dem Titel „Orbis academicus" erscheinenden „Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen", die bei Karl Alber, Freiburg/München herauskommen (s. Theol. Rev. 50 [1954] 135 ff.), sind wieder mehrere Bände erschienen, die auch die Aufmerksamkeit einer theologischen Revue verdienen; es sind folgende:

**Arens, H., Sprachwissenschaft,** der Gang ihre Entwicklung von der Antike zur Gegenwart. 1955, X und 568, DM 34,—.

Das Anliegen A.s ist in besonderem Maße das der Sammlung überhaupt gestellte: „geschichtliche Darstellung des Ringens um den sicheren Gang einer Wissenschaft" und „des Weges der Besinnung auf methodischen Grundlagen der verschiedenen Methoden der Forschung". Wie viele unserer Wissenschaften ist auch die Sprachwissenschaft in des Wortes strengstem Sinne recht jungen Datums. „Die Entdeckung des Sanskrit und seiner Ähnlichkeit mit europäischen Sprachen" führte zur Schaffung der vergleichenden Sprachwissenschaft. Diese, zunächst und lange materiell auf die indoeuropäischen Sprachen beschränkt, ist im wesentlichen das Werk eines Mannes, Franz Bopp. Den weiten Weg bis dahin, die Strömungen, auch naturwissenschaftlicher Art, die seitdem den Gang der Wissenschaft beeinflußten und nach neuen Methoden verlangten und in unserem Jahrhundert nicht bloß das deutsche Quasi-Monopol brachen, sondern auch mit dem Indoeuropäismus aufzuräumen trachteten und trachten, sind fesselnd dargestellt. Die letzten Stadien der Entwicklung könnten fast erschrecken, indem sie darzutun scheinen, daß von einem sicheren Gang der Sprachwissenschaft, den man durch eine einigermaßen normale zentenare Entfaltung garantiert glaubte, nicht mehr die Rede sein kann. Man steht vielmehr „am Ende des bisherigen windungsreichen Weges und am Anfang des neuen", der „Schaffung der eigentlichen allgemeinen Sprachwissenschaft oder Linguistik."

**Ballauf, Th., Die Wissenschaft vom Leben.** Bd. 1. Eine Geschichte der Biologie vom Altertum bis zur Romantik. 1954, VIII und 444, DM 27,50.

Vf. ist es ein ganz besonderes Anliegen, die Biologie aus ihrer Isolierung zu befreien und auf dem Hintergrund der philosophischen Entwicklung zu schauen. Das Ziel scheint mir wirklich erreicht zu sein. Ich habe allerdings den Eindruck, daß die Bedeutung des MA für die Folge unterschätzt ist. Die Übernahme und Verchristlichung des Aristoteles im MA scheint mir geradezu fundamental für die Ermöglichung der neuzeitlichen Forschung zu sein.

**Becker, O., Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung.** 1954, XII und 424, DM 26,—.

Dieser Orbisband wird, so glaube ich, dem Nichtfachmann die größten Geduldsproben auferlegen, wenn er sich überhaupt entschließt, in die Einzelheiten des Buches einzudringen. Aber es wird sich lohnen, zumal da man entdekken wird, daß es voller philosophischer Probleme steckt. Das gilt u. a. und nicht zuletzt für die mathematische Logik, mit der das 5. Kap. über die Grundlagenforschung des 20. Jh. anhebt und die uns zu dem folgenden Band hinüberführt.

**Bochenski, J. M., Formale Logik.** 1956, XVI und 640, DM 44,—.

Das monumentale Werk verdiente in dieser Zeitschrift eine eigene eingehende Würdigung, einmal wegen der fundamentalen Bedeutung der Logik für alles wissenschaftliche Schaffen, ferner wegen des Platzes, den das gesamte aristotelisch-thomistische System in der Theologie beanspruchen darf, endlich wegen der Inhaltsfülle des Werkes, welches das Mühen um die Logik auch über den aristotelischen und den abendländischen Raum hinaus zu meistern versucht. Ich muß aber eine solche Rezension den zuständigen Fachleuten überlassen und auch für dieses Werk im Rahmen einer einfachen Anzeige verbleiben. – Die Scholastik erfährt eine eigene Würdigung und mit Recht. Denn hier handelt es sich wirklich nicht um bloße Tradierung antiker Erkenntnisse, sondern um eine schöpferische Leistung des MA. – Das größte aller Kapitel behandelt die mathematische Logik, in der Vf. selbst Meister ist. – Mit dem 6. und letzten Kapitel greift das Werk über den abendländischen Raum hinaus, indem es die indische Gestalt der Logik vorführt.

**Klemm, Fr., Technik.** 1954, XII und 456, DM 26,—.

Die anscheinend materiellste aller Wissenschaften ist trotz aller immer stärker fortschreitenden, aus den Dokumenten erschütternd heraustretenden Entgöttlichung ohne die schon im Altertum sichtbare Naturbejahung des Christentums gar nicht denkbar. Erstaunlich ist auch festzustellen, wie bedeutend der Anteil des MA am Fortschreiten der Technik ist. Interessant ist es auch zu lesen, wie sehr diese von der Entdeckung des Aristoteles im scholastischen Zeitalter profitierte, und noch mehr, wie sehr sie dadurch gewonnen hat, daß unter dem Wehen christlichen Geistes die Arbeit aus der Hand der Sklaven in die freier Christenmenschen überging. Es ist m. E. Vf. sehr gut gelungen, die geistigen Triebkräfte, welche die Menschheit für die Entwicklung einer schließlich so seelenlos gewordenen Disziplin bis zu ihrer heutigen Höhe erst freigemacht haben, und dazu eine ganze Reihe von Teilfaktoren aufzuweisen, welche die ma Entwicklung förderten, so das monastische Handarbeitsideal, insbesondere auch die auf ihm beruhende zisterziensische Kolonisationsarbeit. Nicht unerwähnt bleibe das Kapitel „Technik und Freikirchentum" über die Impulse zu Höchstleistungen aus kalvinischer und puritanischer Geisteshaltung.

**Lange, H., Geschichte der Grundlagen der Physik.** Bd. 1. Die formalen Grundlagen: Zeit, Raum, Kausalität. 1954, X und 356, DM 22,—.

Dies Buch verlangt von allen bisher erschienen Orbisbänden am meisten eine Stellungnahme. Das Grundanliegen ist sehr verwandt mit dem des Buches von Klemm. Aber die Lösung ist hier wie dort eine grundverschiedene. L. hat die klar formulierte Absicht, den Nachweis zu führen, daß die moderne Entwicklung der Physik auf Grund des Logosbegriffes des Aristoteles undenkbar sei, denkbar nur auf Grund des christlichen Logosbegriffes, wie er sich im Prolog des Johannesevangeliums findet. Die Keime zur Überwindung des antiken Logosbegriffes seien schon in der Scholastik, vorab bei Thomas zu finden, und bei Kant sei endlich der allein fruchtbare christliche Ansatz zum Siege gekommen, wenn auch K. selbst das nicht immer erkennen konnte. L. ist Kantianer und betrachtet seinen Meister als den bisher größten Philosophen. – Wer sich nicht in der Lage sieht, den Standpunkt Kants oder des Vf. einzunehmen, wird von vornherein über diesen Orbisband enttäuscht sein, umsomehr, als er in diesem Band – der damit vollkommen aus der Reihe der übrigen Bände herausfällt – die Sprache der Dokumente, die den Orbisbüchern trotz aller Subjektivität, die bei der Auswahl wie Kommentierung nicht zu vermeiden ist, ein großes Maß von Objektivität verleiht, bis auf einen verschwindenden Rest zum Schweigen verurteilt ist. Vf. versucht, dies Schweigen in der Einleitung und im Nachwort

zu begründen. Ich bin aber nicht davon überzeugt, daß die Einhaltung des Programmes der Orbisbücher „eine Verbindung unserer heutigen ahistorischen Wissenschaft Physik mit ihrer eigenen Problemgeschichte" nicht ermöglichen könnte. Wenn Vf. im Nachwort feststellt, daß das Programm der Orbisbücher bezüglich der Physik über die Kraft eines einzelnen gehe, so mag er recht haben. Aber diese Schwierigkeit ließe sich doch wohl lösen.

**Pfrogner, H., Musik. Geschichte ihrer Deutung.** 1954, XIV und 420, DM 26,—.

Die Musik ist im religiösen Leben ein so wichtiges Element, das dieser Orbisband mit seiner ausgezeichneten Übersicht über die „Geschichte ihrer Deutung" unsere besondere Aufmerksamkeit verdient. Spezifisch Kirchenmusikalisches wird man allerdings nicht allzuviel finden. Die Musikwissenschaft ist eine recht junge Disziplin, aber die Vorgeschichte der Deutungsversuche der Musik reicht bis ins tiefe Altertum hinein. Man hat auf Grund der Lektüre dieses Buches den Eindruck, daß diese Vorgeschichte weithin auch heute noch nicht abgeschlossen ist, daß der „sichere Gang" dieser Wissenschaft noch keineswegs erreicht und die Klarheit der Methode noch nicht erzielt ist, vielleicht weil das Wesen der Musik selbst nicht eindeutig festliegt.

**Schneider-Carius, K., Wetterkunde, Wetterforschung.** 1955, XVI und 424, DM 27,50.

Dies Buch greift nur mit dem kleinen 5. Abschn. des 1. Kap., der über das MA handelt, in die unmittelbare Interessenspähre der Theol. Revue ein. Dieser Abschn. ist aber nicht ohne Wert für das mittelalterliche Volksfromme, und noch bedeutungsvoller, indem er zeigt, wie Männer gleich Beda und Albertus M., aber auch andere, das antike einschlägige Wissen weitertradierten, insbesondere im Zusammenhang mit der Aristotelesentdeckung und -Verarbeitung in der scholastischen Periode.

Aus der Nebenreihe: **Weltgeschichte der Gegenwart in Dokumenten,** Hg. von **M. Freund,** sind inzwischen Bd. II und III der **Geschichte des 2. Weltkrieges in Dokumenten** erschienen (II: **An der Schwelle des Krieges, 1939,** 1955, DM 29,50; III: **Der Ausbruch des Krieges, 1939,** 1956, DM 28,—).

Der atemraubende Gang der Ereignisse, dessen Etappen für die beiden letzten Friedenswochen nach Stunden und Minuten verzeichnet worden sind, kommt in der meisterlichen Zusammenstellung der Dokumente erschütternd zum Ausdruck. Erschütternd ist auch die Feststellung, daß die an dem Drama zunächst Beteiligten wenig auf die Stimme der „Unbeteiligten" hörten, „denn dem Gewinn der Gerechtigkeit und der Liebe war nicht viel Anteil gelassen." Das betrifft auch den Rundfunkappell Pius' XII. vom 24. und seine Apelle an die deutsche und polnische Regierung vom 31. 8. samt den Mahnungen des Präsidenten der USA, des Königs der Belgier und der Königin der Niederlande. Alle diese Friedensbemühungen der „Unbeteiligten" sind nur in einem kurzen Anhang registriert, „weil sie auf das faktische Geschehen wenig Einfluß ausübten." Ausführlicher behandelt ist ein im Auftrag Pius' XII. erfolgter Besuch des Nuntius Orsenigo auf dem Obersalzberg vom 5. 5. 1939 mit der bezeichnenden Überschrift: „Hitler sieht keine Kriegsgefahr." III 341 sind Vorschläge des britischen Botschafters in Warschau aufgenommen, nur nicht Punkt 5, von dem es in der Anmerkung heißt: „In Punkt 5 schlägt Sir Howard Kennard eine unparteiliche Lösung vor, die der Papst vortragen könnte." Aber es war schon der 30. 8., 10 Uhr früh, zu spät. Nicht unerwähnt sei schließlich der Bericht des deutschen Botschafters in Warschau über den polnischen Klerus und die Religiosität des polnischen Volkes.

In der Nebenreihe: „Geschichte der politischen Ideen" sind neu erschienen:

**Kluxen, K., Das Problem der politischen Opposition.** Entwicklung und Wesen der englischen Zweiparteienpolitik im 18. Jahrhundert. 1956, X und 296, DM 18,— und

**Albertini, R. v., Freiheit und Demokratie in Frankreich.** Die Diskussion von der Restauration bis zur Résistance. 1957, XII und 370, DM 23.80.

Beide Bände sind von einer hochaktuellen Bedeutung, indem sie Wurzeln und Wachstum moderner politischer Probleme in der englischen Entwicklung vor und nach der „Glorreichen Revolution" von 1688 und in der französischen Entwicklung nach 1789 aufdecken und verstehen lehren. Beide sind aber auch für den Kirchengeschichtler von einigem Interesse, indem sie in vielfältiger Weise Streiflichter auf den Wandel der Beziehungen zwischen Staat, Kirche und Volk (und seinen Teilen) werfen. — Was ich bei A. besonders begrüße, ist der zweite Teil (von S. 83 bis S. 352), der mit seiner von dem Orbisprogramm geforderten, gut zusammengestellten Dokumentation der einleitenden Übersicht das Abstrakte nimmt und sie in die übersubjektive Sphäre erhebt. Ich bedauere es sehr, daß der an sich trefflichen Habilitationsschrift von Kl. das spezifische Kolorit der Orbisbücher abgeht, indem sie auf Dokumentation verzichtet.

---

**Maringer, Joh.: Vorgeschichtliche Religion.** Religionen im steinzeitlichen Europa. Benziger Verlag Einsiedeln, Zürich, Köln, 1956. 328 Seiten, Voll-Leinen DM 20,—.

Der Verfasser, Schüler von Hugo Obermaier und Wilhelm Schmidt SVD (Fribourg), griff angesichts der heute schon breiten allgemein-wissenschaftlichen Literatur über die sogenannte prähistorische Menschheit mit seinem zuerst in einer holländischen Ausgabe erschienenen und nun in der deutschen Ausgabe noch erweiterten Buche ein lang gehegtes Desiderat auf, nämlich eine Gesamtübersicht über das, was wir von den religiösen Formen der steinzeitlichen Menschen wissen. Da wir die öfters vieldeutigen Bodenfunde, die zudem sehr großen Zufällen ihre Erhaltung oder auch ihre Auffindung verdanken, als einzige Grundlage besitzen, und da naturgemäß gerade solch geistige Lebensäußerungen wie die der Religion und des seelischen Innenlebens nur sehr unvollkommen sich in bloßen Artefakten aussprechen lassen, türmen sich gegenüber einem Versuch, wie ihn M. unternimmt, nicht geringe Schwierigkeiten, die aber einfach mit in Kauf genommen werden müssen. M. ist deshalb bescheiden genug, sein Werk einen Versuch zu nennen.

In einem einleitenden Kapitel führt er den Leser in die Problematik der Vorgeschichte und der Erforschung ihrer Religion ein. Besonnen bespricht er nach der stratigraphisch-paläontologischen und der typologisch-technologischen Methode auch den historisch-ethnologischen Vergleich mit der von der kulturhistorischen Ethnologie der Schule von W. Schmidt herausgearbeiteten Gruppierung der Sammelstufe der Urkulturen, der Primärkulturen der totemistischen Jäger, vaterrechtlichen Hirten und mutterrechtlichen Pflanzer, der Mischkulturen (Sekundärkulturen) und der Tertiär-, der ältesten Hochkulturen. „Die kulturhistorische Richtung in der Ethnologie . . . hofft, die von ihr festgestellten Kulturen eines Tages mit den vorgeschichtlichen in Deckung bringen zu können" (S. 36). Hernach legt M. auf ca. 230 Seiten von den 328 seines Buches die Unterlagen vor, die einer religiösen Interpretation als Material dienen können; er überschreibt diese Kapitel gleich als „die Religion der frühen Altsteinzeit" (mit den ältesten Beisetzungen, dem Schädelkult, den Knochenaufstellungen der Höhlenbärenjäger), der späten Altsteinzeit (mit der eiszeitlichen

Jägerkunst), der Mittelsteinzeit (mit den beginnenden „Götzenbildern") und der nun religiös weit differenzierteren Jungsteinzeit (darunter die donauländische Idolplastik und die süd- und westeuropäischen „Tempel"-Anlagen). Im letzten Kapitel versucht M., sehr wohl um den fragmentarischen Charakter unserer Kenntnisse wissend, eine Zusammenschau der vorgeschichtlichen Religion, ihrer Typen und Entwicklungen. Von Religion kann man natürlich nur im Sinne einer gewissen Vorstellung von etwas Numinosem sprechen, nicht aber einer ausgeprägten Gottesidee. Auch M. vermag für den Urmenschen (worunter übrigens sehr verschiedene und zeitlich weit auseinanderliegende Populationen sich bergen!) „die Befriedigung des allgemeinmenschlichen Bedürfnisses nach Religion" (vgl. S. 63) aus der durch Kultur-Spuren belegten Geistigkeit nur zu erschließen. Außerdem übergeht er, zu bestimmen, was Religion ist und wann hiervon angesichts der stummen Bodenfunde zu reden sein dürfe. Entsprechend der kulturhistorischen Schule, der Verf. sich verpflichtet fühlt, zieht er ethnologisch bekannte Bräuche zur Erklärung der mehrdeutigen Funde bei, so für die Schädel- und Unterkieferfunde des mittleren Paläolithikums (Mauer, Swanscombe und Steinheim, Fontéchevade), für die er in den berühmten Funden von Chou Kou Tien (Sinanthropus) eine ebenfalls kultische Parallele annehmen zu können glaubt(?), in dem Brauch australischer und anderer ethnologischer Stämme, die die Schädel der Verstorbenen als Andenken in Ehren halten, für die Höhlenbärenkultur des Vorraums der zentraleuropäischen Alpen in den ethnologischen Parallelen der Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer arktischer Jäger. Der späteiszeitliche Kult besonders des Bären hat heute noch Parallelen in der subarktischen Zone Nordasiens. Wo bei den heutigen Völkerschaften der „Urstufe" die Vorstellung eines Opfers an ein Höchstes Wesen mitspielt, glaubt M. (S. 97 ff.) dies auch für vergleichbare Riten der Urmenschen annehmen zu können (entgegen einer magischen Deutung).

Ob hier nicht der Grundfehler W. Schmidts mitspielt, der zu sehr den Hochgottglauben, mag dieser auch bei heutigen Altvölkern vorliegen, wohl zu Unrecht in der Vorstellungsform der Altvölker für die Urmenschen annimmt? Wo uns religiöse Äußerungen der Eiszeit zuerst begegnen (bis in die Felsbilderkultur hinein), hat man doch den Eindruck, daß es sich um (zwar wohl irgendwie numinos geladene) Beziehungen zwischen den Menschen und ihren nahrungspendenden, aber auch gefährlichen Kontrahenten, den Großtieren, handelt. Wir müssen uns hüten, in einem Mangel an entwicklungshistorischem Verständnis der etwa in Röm 1 niedergelegten Offenbarungswahrheit von der Möglichkeit der Gotteserkenntnis und dem menschlichen Verstoß gegen ihre ethischen Konsequenzen an den Anfang der Menschheit eine Gottesvorstellung in der entfalteten Art des Monotheismus Israels zu stellen, von der dann das, was uns in den historisch ältesten „religiösen" Funden der Urmenschen begegnet, nur als Äußerung des „Menschen nach dem Sündefall" zu verstehen sei, wie man in Herders Bildungsbuch[3], Freiburg 1953, S. 26, lesen kann. Werden Formen, wie sie uns in den Funden entgegentreten, später mit Recht als Abfall und Tierdienst und Magie gebrandmarkt, so ist das im Gegensatz zu der zeitlich gleichzeitig herrschenden vergeistigteren Gotteserkenntnis gesehen. Das hindert aber nicht, daß jene Menschen früherer Zeit — und um solche handelt es sich bei jenen Wesen zweifellos — von Gott in den ihnen geistesgeschichtlich möglichen religiösen Formen angesprochen und in die Entscheidung für oder gegen Ihn gestellt worden sind.

Vielleicht würden in diesem Sinne die verwendeten religiösen Kategorien methodisch noch besser zu umschreiben sein, als es M. tut — oder auch überhaupt nicht tut. Aber diese wenn auch, wie uns dünkt, entscheidende kritische Ausstellung vermindert nicht den Dank, den wir dem Verf. (und dem Verlag für die deutsche Ausgabe und die gute Bildausstattung) schulden. Lobenswert ist die in solchen Darstellungen oft so seltene angenehm-lesbare Sprache.

Münster. Adolf Kolping.

**Schebesta, Paul, Die Negrito Asiens.** II. Band: **Ethnographie der Negrito.** 2. Halbband: Religion und Mythologie. Studia Instituti Anthropos Vol. 13. St. Gabriel-Verlag, Wien—Mödling 1957. 336 S. Preis DM 38,—.

Als P. Wilhelm Schmidt mit seinem im Jahre 1910 erschienenen Buche über die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen die Diskussion über diese Menschengruppen in neue Bahnen lenkte, ging es dabei, das kann man wohl sagen, in erster Linie um die Frage nach der Religion dieser Kleinwüchsigen. Wenn Schmidt's Auffassung richtig ist und die Pygmäen wirklich die älteste, in Rückzugsgebieten konservierte Kultur der Menschheit repräsentieren, dann muß es nicht nur den Ethnologen, sondern auch den Religionsforscher aufs höchste interessieren, wie es um die religiösen Vorstellungen und Praktiken gerade dieser Menschen bestellt ist.

Im Jahre 1910 war das Material, das darüber vorlag, noch sehr dürftig und nicht ausreichend, um hier zu wirklich stichhaltigen Schlußfolgerungen zu kommen. Es ist nun eines der Verdienste Wilh. Schmidt's, sich mit allen Kräften in Wort und Tat dafür eingesetzt zu haben, daß durch entsprechende Feldforschung noch in elfter Stunde diese Lücke ausgefüllt wurde, so daß wir heute über die Religionen der Pygmäenvölker verhältnismäßig gut unterrichtet sind. Den Löwenanteil an dieser Forschungsarbeit hat wohl Paul Schebesta. Durch mehrere Reisen zu den afrikanischen wie asiatischen Gruppen der Pygmäen ist er eine der ersten Autoritäten auf dem Gebiete der Erforschung dieser kleinen Menschen geworden.

Schebesta legt nun in mehreren Bänden im Rahmen der vom Anthropos-Institut in Posieux-Fribourg (Schweiz) herausgegebenen Reihe Studia Instituti Anthropos die wissenschaftlichen Ergebnisse seiner langjährigen Pygmäenforschung vor. Der vorliegende zweite Halbband des zweiten Bandes der zweiten Reihe „Die Negrito Asiens, Religion und Mythologie" ist zugleich der Schlußband der zweiten Reihe. Die etwas umständliche Bandeinteilung — das sei nebenbei gesagt — hat Schebesta wohl von seinem Lehrer W. Schmidt angenommen.

Unter dem Sammelbegriff „Negrito Asiens" faßt Schebesta zusammen die kleinwüchsigen Bewohner der Andamaneninseln, die Semang der Halbinsel Malakka und die Aeta der Philippinen. Weitaus den größten Teil der Darstellung beansprucht die Religion und Mythologie der Semang, weil Schebesta diese aus eigenen Forschungen am besten kennt. Mit den Andamanern und Aeta kam er nur in kurzen persönlichen Kontakt, so daß er sich für diese beiden Gruppen viel mehr als für die Semang auf die Literatur stützen muß.

Leider haben die Missionare, die sich auf Anregung Schmidt's um die Erforschung der Religion der Pygmäen bemühten, nicht immer die ethnologische Vorbildung besessen, um diese Forschung in einer methodisch einwandfreien Form durchzuführen. Sie waren so gefangen von den imponierenden Theorien Schmidt's, daß sie vielfach ihre Aufgabe zu wenig darin sahen, einwandfrei und ohne Vorurteile einfach Material zu sammeln, das zur Unterbauung oder Korrektur dieser Theorien dienen konnte, und nicht, diese Theorien als schon bewiesen aus ihren Gewährsmännern herauszufragen oder die Tatsachen in diesem Sinne zu frisieren und zu formulieren.

So kann dieses Material nur mit einer gewissen kritischen Vorsicht benutzt werden. Demgegenüber ist es erfreulich festzustellen, wie Schebesta, der eine ausgezeichnete ethnologische Vorbildung zur Feldforschung mitbrachte, sich ehrlich bemüht um eine sachliche Berichterstattung und eine vorsichtig-kritische Deutung der Tatsachen. Er scheut

auch nicht zurück vor Selbstkritik und Selbstkorrektur. So gibt er z. B. ehrlich zu, daß er die Religion der Semang heute anders sehe als früher.

Es ist besonders zu begrüßen, daß Schebesta sich frei gemacht hat von der unmöglichen Konzeption eines einheitlichen Pygmäenkulturkreises; diese hat die Forschungen der Wiener kulturhistorischen Schule, der Schebesta angehört, hemmend beeinflußt. Schebesta sah zu deutlich mit eigenen Augen die großen Unterschiede zwischen den afrikanischen und asiatischen Pygmäen, um an dieser Konzeption noch festhalten zu können. Allerdings sieht er nicht, daß auch die Unterschiede zwischen den drei Gruppen der asiatischen Negrito von der Art sind, daß man sie kaum allein auf fremde Einflüsse der umgebenden Kulturen zurückführen kann und sie doch für originaler Natur halten muß. Sonst würde er nicht so argumentieren: Das Halatum (Schamanentum) ist nicht Urgut der Semang, sondern es stammt von den benachbarten Senoi, weil es bei den Andamanern und den Aeta nicht vorhanden ist (S. 156). Ich glaube eher, daß es bei den beiden letzteren Gruppen deswegen nicht vorhanden ist, weil deren Kulturgrundlage weniger religiös ausgerichtet ist als die der Semang. Denn der Hala ist, was auch Schebesta teilweise zugibt, ursprünglich eine durchaus religiöse Figur, Priester, Inkarnation eines gottmenschlichen Wesens, das mir in Ta Pedn vorzuliegen scheint.

Bei Schebesta wirkt die Praxis der alten Wiener Schule nach, die Einteilung und Einordnung der Kulturen nach rassischen Merkmalen ihrer Träger oder nach einem so rein zivilisatorischen und zugleich vom geographischen Milieu abhängigen Element wie der Wirtschaftsform vorzunehmen, während das entscheidende Moment doch auf dem Gebiete liegt, das eigentlich die Kultur formt und ausmacht, auf dem geistigen. Treffen wir ein Volk an mit „primitiver" Technik und Wirtschaft, das aber eine „komplexe", nicht primitive Religion und Mythologie hat, dann ist keineswegs sicher, daß diese Religion und Mythologie ihm aus einer Hochkultur aufgepfropft sein müsse. Es könnte vielmehr bei der Religion der Hochkultur und der Primitivkultur ebensogut ein gemeinsames religiöses Substrat zugrundeliegen. Oder aber — und m. E. darf diese Möglichkeit mit Bezug auf die Pygmäen nicht ohne weiteres a priori beiseite geschoben werden — die primitive Kultur hat eine verarmte und abgesunkene Zivilisation und technische Ausrüstung. Technik und Kultur brauchen ja, oder besser gehen ja keineswegs parallel in Entwicklung und Verbreitung. Mit diesen Andeutungen soll natürlich nicht abgestritten werden, daß die Pygmäen von den sie umgebenden Kulturen sekundär weitgehend beeinflußt worden waren, auch auf religiösem Gebiete.

In Verband mit dem Pygmäenproblem und den Forschungen Schebestas ist vordringlich die Frage, was wir uns unter einer „primitiven" Religion bzw. Mythologie vorzustellen haben. Man geht nicht nur in evolutionistischen Kreisen, sondern allgemein vielfach bewußt oder unbewußt von der Unterstellung aus, daß das Einfache das Primitivste sei und als solches am Anfang stehen müsse. Auf dem Gebiete der religiösen Vorstellungen betrachtet man dann vielleicht als das Einfachste, wenn nur die Idee eines Höchsten Wesens im Sinne von Wilh. Schmidt vorhanden ist, auf dem Gebiete des religiösen Kultes, wenn man nur das Primitialopfer übt. Diese beiden Phänomene ständen also als das Einfachste am Anfang aller Religionen. Beide finden sich tatsächlich in den Religionen der meisten, vielleicht sogar aller Pygmäen. Aber sie sind nicht eigentlich typisch und kennzeichnend gerade für diese Religionen. Zunächst einmal finden sie sich keineswegs allein bei den Pygmäen, sie sind vielmehr weltweit verbreitet. Einem unbefangenen Beobachter legt sich sogar der Gedanke nahe, daß die Hochgottidee der Pygmäen viel weniger klar und ausgeprägt ist, als die anderer Völker und daß ihr Primitialopfer nur ein verkümmerter Rest von dem sein könnte, was sich bei anderen Völkern viel ausdrucksvoller und feierlicher findet. Weiterhin aber darf man nicht übersehen, daß nach Ausweis der Tatsachen, wie sie nun einmal liegen, diese beiden Phänomene nicht die einzigen Erscheinungen in den Religionen der Pygmäen darstellen, ohne daß ein schlüssiger Beweis für die fremde Herkunft aller anderen Phänomene geführt werden könnte.

Es gibt in der Tat keine Religion, die so arm wäre, daß sie nur den Hochgottglauben mit dessen unmittelbaren Konsequenzen und das Primitialopfer besäße. Jede Religion sucht vielmehr eine Verbindung mit den guten Verstorbenen, Hilfe bei guten und Abwehr von bösen Geistern, so allgemein, daß diese Dinge zum religiösen Urgut der Menschen gerechnet werden müssen.

Zu diesem religiösen Urgut der Menschheitsreligion scheint mir nun auch eine Vorstellung zu gehören, mit der sich Schebesta nicht auseinandersetzt, obwohl sie m. E. in der Religion der Semang deutlich genug aufscheint. Es ist die Vorstellung von der Notwendigkeit eines Mittlers zwischen Gott und Mensch bei Kulthandlungen. Es spielt keine Rolle, wie man sich diesen Mittler vorstellt, es geht um die Idee. Die für Schebesta unlösbare Verwirrung um die beiden Gottesvorstellungen Karei und Ta Pedn bei den Semang kann vielleicht hier ihre Lösung finden. Es müßte da wohl von neuem eine Untersuchung an Ort und Stelle vorgenommen werden. Monotheismus ist offenbar nie so starr, daß er nicht nach dieser Richtung hin aufgelockert wäre, sogar im Alten Testament.

Wenn das einem reinen Monotheismus keinen Abbruch tut, dann tut das auch nicht eine mehr oder weniger anthropomorphe Vorstellung vom Höchsten Wesen. Wir haben es ja bei den Religionen, genau wie im Christentum auch, nicht mit theologisch-philosophischen Abstraktionen zu tun, sondern mit einer lebendigen Beziehung lebendiger Menschen zu einem lebendigen persönlichen Wesen. Aus dieser lebendigen Anschaulichkeit der Religion als Tat kommt es dann zu Prozessen, die Schebesta als Personifikationen bezeichnet, die aber vielleicht besser Symbolismen genannt werden. Es kann ja nicht geleugnet werden, daß gerade bei „Primitiven" das symbolische Denken und Reden und das Suchen nach Symbolen auch im täglichen Leben und Denken und Reden sehr ausgeprägt ist. Finden wir also all das Besprochene bei den Pygmäen, dann muß daraus keineswegs mit Notwendigkeit geschlossen werden, daß diese Dinge von „jüngeren" Kulturen übernommen wären. Sie sind Gemeingut der Menschheitsreligion als solcher, aus deren Rahmen auch die Religionen der Pygmäen nicht wesentlich herausfallen.

Es ist mit den Forschungen Schebestas zu danken, daß all diese Erkenntnisse sich immer deutlicher herauskristallisieren. Die Theologie kann darum auch nicht gleichgültig an diesen Forschungen vorbeigehen. Sie muß sich vielmehr damit auseinandersetzen. Es geht hier um Dinge, die nicht nur für eine Apologetik, die den heutigen Menschen ansprechen soll, von großer Bedeutung sind, sondern die auch geeignet sind, mit einer immer noch stark wirksamen, darum aber nicht weniger naiven Vorstellung vom „armen Heidentum", als eines abscheulichen Götzendienstes aufzuräumen, um die christlichen Phänomene zu betrachten und besser kennen und verstehen zu lernen auch im Lichte der religiösen Erscheinungen und Werte, welche die anima naturaliter christiana von ältesten Zeiten an bei allen Völkern auch außerhalb der sichtbaren Kirche geschaffen hat.

Nijmegen R. J. Mohr

**Mayer**, Rudolph, **Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand.** Eine Untersuchung über die Beziehungen zwischen Parsismus und Judentum. (Bonner orientalistische Studien, Neue Serie, Band 4). Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn. 1956, 8°, XI + 151 S, DM 12,50.

Diese Schrift bietet den etwas umgearbeiteten und teilweise erweiterten Text einer vom Verfasser i. J. 1947 der Münchener theologischen Fakultät vorgelegten und von ihr angenommenen Habilitationsschrift. Die Arbeit beschäftigt sich im ersten Teil (S. 1–79) mit dem Feuer im Gerichtsgedanken der zarathustrischen Religion (Gathas, jungawestisches Schrifttum, mittelpersisches Schrifttum), in einem viel kürzerem zweiten (S. 80–125) mit dem Aufkommen der Weltenbrandvorstellung in der israelitisch-jüdischen Religion (vorexilische Zeit, exilische Periode, nachexilische Prophetie, Spätjudentum) und schließlich mit der Frage der diesbezüglichen gegenseitigen Beziehungen von Persien und Judentum (S. 125–136). Literaturverzeichnis und Register schließen das Buch.

Aus der Übersicht des Inhalts geht schon hervor, daß der Schwerpunkt des Buches in den Betrachtungen des Verfassers über die persische Auffassung vom Weltenbrand liegt. Er schließt sich dabei oft Nyberg an, ohne ihm immer zu folgen, und weist darauf hin, daß die ältere Weltenbrand-Vorstellung (die der Gathas) die eines Ordalfeuers ist, das die Guten von den Bösen trennt. Im mittelpersischen Bundeheš führt die Idee eines ursprünglich als Ordal gedachten Feuers zu einem die ganze Welt erfassenden Weltenbrand, der auch die Bösen läutern und sie ganz rein machen soll.

Im Alten Testament findet man schon früh den Gedanken, daß Jahweh durch Feuer Gericht bewirkt. Diese Vorstellung wird nun im Laufe der Zeit erweitert und ausgebaut, indem das Gericht durch Feuer in späteren Texten des AT. eine immer größere Rolle spielt, ohne aber zum einzigen, die ganze Welt umfassenden Gerichtsfaktor zu werden. Mayer führt dies sehr gut aus, und man kann seinen Auseinandersetzungen nur beistimmen, auch da, wo er Dan. 7,10 vom Parsismus unabhängig sein läßt. Im letzten Falle ist es vielleicht besser zu sagen, daß die Abhängigkeit des Danieltextes noch nicht bewiesen ist, denn die darin gegebene Vorstellung kann sich sehr gut aus dem AT. entwickelt haben. Im selben Sinne muß man Mayer recht geben, wenn er sagt, daß die israelitische Weltenbrandvorstellung keine Beziehungen zum Parsismus aufweist. d. h. eine solche ist nicht nachweisbar.

Eine Schlußbetrachtung drängt sich auf. Der Autor hat den Texten der Wüste Judas wenig Aufmerksamkeit gewidmet (S. 122 bis 123; 13 Zeilen); 1947 war dies selbstverständlich, 1956 nicht mehr. Daß die jüdische Weltanschauung der Leute von Qumrân fremde Elemente aufweist, die wohl vom Parsismus herkommen, scheint vielen Forschern heute mit Recht feststehende Tatsache, obwohl manche versuchen, den fremden Einfluß auf ein Minimum zu reduzieren oder zu verneinen. Zur Qumrânliteratur weist das Buch Daniel gewisse Beziehungen auf, um von anderen späteren Apokalypsen nicht zu reden. Dies bedeutet für den Forscher, daß der Einfluß des Parsismus auf das Judentum doch größer ist, als manche bisher haben annehmen wollen, und dadurch tritt auch die Frage, die der Verfasser in seinem Buch behandelt hat, in ein neues Licht. Man sollte sie m. E. behandeln als Teil eines Komplexes und nicht mehr als Sonderfrage. Erst sollte feststehen, wie es überhaupt und im allgemeinen bestellt ist mit der Abhängigkeit gewisser Auffassungen im Judentum vom Parsismus, und erst dann kann endgültig auf Einzelfragen eingegangen werden.

Mayer nennt in seinen Literaturangaben eine Menge von Forschern, die sich mit der Frage, die er behandelt, beschäftigt haben, hat aber den Namen Lagranges übersehen.

Nijmegen. J. van der Ploeg O. P.

**Janssen**, Enno, **Juda in der Exilszeit.** Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N.F. Heft 51), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1956, 124 S., brosch. DM 8,—.

Aus atl Geschichtsdarstellungen weiß man es nicht anders, als daß Israels religiöse Entwicklung ohne das babylonische Exil undenkbar ist und daß erst nach der Heimkehr sich die Bildung des Judentums in vollendetem Gegensatz zur altisraelitischen Volksreligion vollzogen hat. Der Mangel an geschichtlichen Berichten macht sich hier an einer entscheidenden Wende der Zeiten merklich fühlbar, besonders da der chronistische Geschichtsschreiber uns im Stich läßt.

Was geschah eigentlich im Lande Juda nach 587 bis zur Machtergreifung des Cyrus? Diese war für Juda ein Ereignis, das zunächst nur einen Wechsel des Oberherrn brachte, nicht aber einen Wechsel des Systems. So gut wie aus dem Nichts versucht Vf., Quellenmaterial für diesen Geschichtsabschnitt zu erarbeiten und zu verwerten, z. B. die Threni, Is 21, das deuteronomistische Geschichtswerk, Obadja, manche Psalmen, Ezechiel, wenn er auch in Jerusalem gewirkt haben sollte, einige Stücke im Buche des Jeremias, nachexilische Literatur wie Esra, Nehemia, Sacharja 1–8, Haggaj und Tritojesaja. Babylonische Berichte gibt es leider nicht, die etwa 2 Kg 24 oder Jer 52, 28 ff illustrieren könnten. Man hat höchstens assyrische Analogien aus den Jahren 733 und 722.

In einem bedeutsamen eigenen Kapitel behandelt Vf. geistesgeschichtliche und theologische Fragen. Wie hat sich die Katastrophe auf den Glauben Israels ausgewirkt? Welche Zweifel erhoben sich an Jahwe und seiner Macht, dessen Thron doch ewig besteht nach Thr 5,19? Welche Wandlungen mußte da sein Kult erleben? Welche Rolle spielten die Jahwetreuen im Lande? Welcher Sinn wurde der Thora beigemessen, den Sammlungen und Deutungen des Überlieferten, dem Gottesdienst in der Synagoge, der einzig von jeder Art des Synkretismus freiblieb? Wie war das Verhältnis zu den Bewohnern des ehemaligen Nordreiches? Zum Abschluß versucht Vf. noch die Frage zu klären, wie das falsche chronistische Geschichtsbild (2 Chr 36, 20 ff) entstanden ist. Es hängt zu einem Teil mit den Samaritanern zusammen. Die Polemik gegen sie schließt auch immer eine solche gegen die synkretistischen Gottesverehrer im Lande Juda ein, deren Existenz freilich mit Stillschweigen übergangen wird.

Die Bedenken und Vorbehalte, die Rezensent gegen H. J. Kraus Klagelieder geäußert hat, möchte er auch gegen andere Geschichtsquellen des Vf. geltend machen. Man müßte deren genaue Entstehungszeit wissen, um vielleicht zur Einsicht zu kommen, daß die Ereignisse oft im Spiegel einer späteren Zeit betrachtet werden, wie es 2 Chr 36, 20ff geschieht. Vgl. BZ N.F. 1 (1957), 300—302.

Freising Meinrad Stenzel †.

**Foerster**, Werner, **Neutestamentliche Zeitgeschichte.** Zweiter Halbband: Das römische Weltreich zur Zeit des Neuen Testaments. Hamburg 1956, Furche-Verlag, 295 S., Lw. DM 12,80

Der erste Halbband dieser Neutestamentlichen Zeitgeschichte: „Das Judentum Palästinas zur Zeit Jesu und der Apostel" ist im selben Verlag bereits 1955 erschienen. Der hier zu besprechende zweite Halbband gibt im ersten Kapitel: „Die geschichtliche Lage" (S. 15–42) sehr knappe Überblicke über das Perserreich, die griechischen Stadtstaaten, Alexander den Großen, die Diadochenreiche und den Hellenismus, ferner über Rom und dessen führende Männer von Caesar bis Domitian. Das zweite Kapitel: „Die politische Lage" (S. 43–63) behandelt Umfang und Organisation des römischen Reiches, die rechtliche Stellung der Einwoh-

ner, Rechtssprechung, Kaiser und Kaiserkult, die Christen und der Staat. Im dritten Kapitel: „Die gesellschaftliche Lage" (S. 64–80) kommen Familie und Sklavenwesen zur Sprache. Das vierte Kapitel: „Die wirtschaftliche Lage" (S. 81–90) befaßt sich mit Welthandel und Weltfrieden, Weltsprache, Arbeit und Beruf. Das fünfte Kapitel: „Die kulturelle Lage" (S. 91–107) handelt über die griechisch-römische Kultur, Zivilisation und Bildung, Wissenschaft. Das sechste Kapitel, das längste unter allen, heißt: „Die religiöse Lage" (S. 108–227) und behandelt die griechische und die vorderasiatischen, heidnischen Volksreligionen und ihre Kulte, die Erschütterung dieser Religionen durch die griechische Philosophie und die religiöse Lage in der neutestamentlichen Zeit, die Auffassungen über das Leben nach dem Tode, den Schicksalsglauben, Astrologie, Mysterienwesen, Dualismus (hier auch über die Gnosis, die als „ihrem Wesen nach... heidnische Bewegung" verstanden wird [S. 222]). Das siebente Kapitel: „Die Judenschaft im römischen Reich" (S. 228–259) bespricht Zahl und Verbreitung der Juden, ihre Organisation und berufsständische Gliederung, Proselyten und Gottesfürchtige, Antisemitismus, Apologetik und Propaganda des Judentums, Philon und das synkretistische Judentum. Ein „Anhang" (S. 261–295) bringt eine Auswahl von Literatur, Anmerkungen, Bibelstellenverzeichnis, Namen- und Sachregister.

So bietet das Buch sehr viel, viel mehr, als man sonst in einer Darstellung der neutestamentlichen Zeitgeschichte findet, insofern der weite griechisch-römische Kulturraum, in den das Christentum eintrat, mit seinen sozialen und religiösen Verhältnissen geschildert wird. Der V. versteht es, eine anschauliche, gut leserliche Einführung in diese Welt zu schreiben und dies alles in sehr knappen, prägnanten, ruhig abwägenden Ausführungen. Viele interessante Einzelheiten, nicht wenige Texte, in denen die Antike selbst zu Wort kommt, beleuchten die geistige und kulturelle Situation (man vgl. etwa die Ausführungen über die Stellung der Frau S. 71 ff.). Freilich sollte man mit der Geschichte jener Zeit und ihren vielen Fragen politischer, geistiger, sozialer, wirtschaftlicher und religiöser Art schon einigermaßen vertraut sein, wenn man das Buch mit Genuß und Gewinn lesen will. Dem V. stehen hier – wie im ersten Handband – nicht so sehr die geschichtlichen Ereignisse, das, was geschehen ist, im Vordergrund, sondern das, was sie bedeuten, sozusagen ihr geistiges Gesicht. Wer sich in erster Linie über die Geschichte unterrichten will, mag das als einen gewissen Mangel empfinden; aber – man kann eben nicht alles zugleich haben. Für das Viele und Schöne, das der V. schenkt, sei er herzlich bedankt.

Einige Einzelheiten: Wenn auch der V. zugibt, daß der Sinn von 1 Kor 7, 21 „nicht mit voller Sicherheit zu ermitteln" ist, so soll die Stelle doch „wahrscheinlich" im Sinne der Übersetzung Luthers: „doch, kannst du frei werden, so brauche es viel lieber" zu verstehen sein (S. 80); diese bekanntlich vielfach vertretene Auffassung würde aber das vorausstehende Glied: „du wurdest als Sklave berufen, bekümmere dich nicht darüber" recht abschwächen und ist kaum richtig. Was über die Gnosis gesagt wird (S. 222 bis 224), ist alles in diesem oder jenem System einmal gelehrt worden; aber erscheint die recht vielfältige und schillernde Größe Gnosis hier für den, der sich mit diesem Gegenstand noch nicht eingehender beschäftigt hat, nicht etwas zu vereinfacht? Der „sogenannte antike Antisemitismus" (S. 235–238) nimmt sich für den Leser, der über die äußerst grausamen judenfeindlichen Ausschreitungen jener Zeit nicht genügend unterrichtet ist, harmloser aus, als er in Wirklichkeit war. Das Buch hat einen zweifachen Anmerkungsapparat, einen mit Buchstaben, den andern mit Zahlen, den ersten am Ende der einzelnen Seiten, den andern im Anhang; mußte dies so sein, da es doch ein lästiges Herumblättern verlangt und so die Lektüre erschwert?

Freising. Joh. Michl.

**Commentationes in Regulam S. Benedicti** cura Basilii Steidle OSB (Studia Anselmiana 42). (Orbis Catholicus) Herder, Rom 1957 — X und 358 S.

Seit Ludwig Traube seinen Aufsatz über die Textgeschichte der Regula St. Benedikts schrieb (1898), hat die wissenschaftliche Untersuchung der Regula nicht mehr geruht und zu mancherlei neuen Erkenntnissen geführt. Wenn man auch noch nicht zu letzter Klarheit gekommen ist, wird man dankbar jeden Beitrag begrüßen, der uns wieder einen Schritt weiterbringt. Die im vorliegenden Band vereinigten Aufsätze stellen einen solchen Beitrag dar. Im ersten Teil der Schrift werden Fragen, die den Geist des Benediktinertums betreffen, behandelt. Alfons Kemmer widmet eine Untersuchung dem Problem „Christus in der Regel St. Benedikts" (1–14). Er zeigt die Christusfrömmigkeit als Motiv des mönchischen Handelns auf, die sich von der „Jesusinnigkeit" unterscheidet und Christus in einer antiarianischen Haltung stärker als Gott und Herr betont. – Vinzenz Stebler verbreitet sich über Die „Horae Competentes" des benediktinischen Stundengebetes (15–24) und führt von der wissenschaftlichen Darlegung zu der anerkennenswerten Folgerung, daß es im benediktinischen Mönchtum einer Neubesinnung bezüglich des Stundengebetes bedürfe, „ob es den Mut besitzt, ernst zu machen mit seiner ersten und eigentlichen Aufgabe, die darin besteht, Zeit zu haben für Gott und göttliche Dinge". – Das Thema von Adalbert de Vogüé ist „Le Monastère, église du Christ" (S. 25–46). Es ist in letzter Zeit mehrfach behandelt worden, im besonderen im Regelkommentar des Basilius Steidle, mit dessen Darlegungen sich der Verfasser auch auseinandersetzt. Er kommt zum Ergebnis: „Die Kontemplation, und nicht das Gemeinschaftsleben ist für die alten Mönche das letzte Ziel. Ihr Hauptanliegen ist nicht die Gemeinschaft untereinander, sondern die Gemeinschaft mit Gott." – Mit der Frage des Mönchspriestertums befaßt sich Ghislen Lafont in seinem Aufsatz „Sacerdoce claustral" (47–72). Diese Frage hat sowohl die alten Mönche wie auch schon Papst Gregor den Großen beschäftigt und ist auch in unserer Zeit wiederholt Gegenstand von Erörterungen gewesen, ob sich Mönchtum und Priestertum nicht geradezu ausschließen. Der Verfasser zeigt die inneren Beziehungen und legt dar, wie beide einander befruchten können: Das Mönchspriestertum hat den Sinn, ständig und im Schweigen die sakramentale Vereinigung von Christus und seiner Kirche darzustellen und so wie Johannes in der Wüste das Kommen des Herrn vorzubereiten. – In einer scharfsinnigen Untersuchung, die wieder den Meister bekundet, gibt Basilius Steidle in seinem Beitrag „Ante unam horam refectionis" (73–104) die richtige Deutung einer Stelle aus der Regula (cap. 35, 12–14), die bisher falsch verstanden wurde. Es geht um die Bestimmung, daß die Küchendiener vor der Mahlzeit eine Stärkung erhalten sollen. Steidle weist nach, daß sie diese Stärkung nur an den Tagen erhalten, an denen bloß eine einzige Mahlzeit, sei es zur neunten Stunde oder erst am Abend, stattfindet, daß sie aber an den Festtagen, an denen zwei Mahlzeiten gereicht werden, erst nach dem Tischgebet ihre Mahlzeit einnehmen dürfen. Die bisherige Deutung, wie sie sich in den Übersetzungen und Kommentaren findet, daß sie ganz allgemein jeweils eine Stunde vor der Mahlzeit der Brüder eine Stärkung nehmen dürfen, ist damit als falsch erwiesen. – Mit der Frage der „Authentizität der Regel" befaßt sich Ansgar Mundó in seinem Beitrag „L'authenticité de la Regula Sancti Benedicti" 105–158). Er untersucht das Verhältnis der Regula zur Regula Magistri, die Sprache, die Entlehnungen, die Datierung und die frühesten Zeugnisse für ihr Vorhandensein. Das Ergebnis spricht eindeutig für die Entstehung der Regula in Mittelitalien um die Mitte des 5. Jahrhunderts. Gegen das Zeugnis Gregors des

Großen, daß die Regula Benedikt von Monte Cassino zum Verfasser hat, gibt es kein Argument. – Einen sehr dankenswerten Beitrag zur Textgeschichte der Regula bietet Rudolf Hanslik, „Die Benediktinerregel im Wiener Kirchenvätercorpus" (159–170). Er gibt die Prinzipien bekannt, von denen er sich bei der Ausgabe leiten ließ. Über die philologische Bedeutung der Edition hinaus kann Hanslik auch einen Beitrag zum Standort der Regula in der Literatur des 6. Jahrhunderts bieten. – Recht aufschlußreich ist der Aufsatz von Corbinian Gindele über „Die römische und monastische Überlieferung im ordo offici der Regel St. Benedikts" (171–222). Er legt zunächst klar, daß im Kloster St. Benedikts die Psalmen von einem Sänger vorgetragen wurden, wie ich dies in einem Aufsatz der StudMitt. OSB 59, 1941 S. 105 ff. bereits gezeigt hatte. Mit einem ausgiebigen Material zeigt er sodann die Beziehung des benediktinischen Ordo Officii zu anderen ordines. Die einzelnen Anweisungen St. Benedikts über das Psalmengebet werden geprüft. Am Schluß stellt er eine Anzahl von Fragen, die noch der Beantwortung bedürfen. – Georg Holzherr stellt die Frage, „Die Regula Ferioli, das älteste literarische Zeugnis der Benediktinerregel?" (223–230). Seine Antwort, der man wohl zustimmen muß, lautet, daß Feriolus die Regel Benedikts nicht benutzt hat. – Mit zum Bedeutsamsten in dem vorliegenden Band gehört der Aufsatz von Kassius Hallinger, „Papst Gregor der Große und der heilige Benedikt" (231–320), der eine „sensentia communis" erschüttert, die den Benediktinern bisher sehr teuer war. Es geht zunächst um die Frage, ob Papst Gregor der Große Benediktiner war. Schon Baronius hatte es geleugnet, freilich damit den energischen Widerspruch der Mauriner hervorgerufen. In der Folgezeit ist keine ernste Einwendung mehr gegen die Zugehörigkeit Gregors zum benediktinischen Mönchtum erhoben worden. Hallinger weist zunächst darauf hin, daß die Argumente der Mauriner keine Beweiskraft haben, da sie auf Dokumenten beruhen, die längst als unhaltbar erwiesen sind. Darüber hinaus zeigt er, daß Gregor nicht in ein Kloster der Regel St. Benedikts eingetreten ist und daß er für seine Gründung diese nicht benutzt hat. Sowohl die monastische Terminologie Gregors wie auch seine Anordnungen weichen in erheblichem Maße von der R. B. ab. Nicht ganz zustimmen kann ich den Ausführungen S. 317 ff. Wenn H. glaubt, die Feststellung treffen zu sollen, „daß der Papst jenes Regelbuch trotz seines zweiten Bandes der Dialoge eben doch nicht näher sich angesehen hat", so halte ich dies für unmöglich. Ich bin überzeugt, daß Gregor die R. B. gut gekannt hat (vergl. auch die Ausführungen Mundós in diesem Band S. 152 ff.). Wenn Gregor seine Leser auf die R. B. hinweist, worin sie die wahre Gestalt Benedikts erkennen könnten, so widerspricht es der sittlichen Lauterkeit Gregors, anderen zu sagen, sie könnten sich eine rechte Vorstellung von der Persönlichkeit Benedikts machen, indem sie seine Regula studierten, obwohl er selbst sie nicht gelesen hat. Gregor weist ausdrücklich auf den Stil der R. B. hin, was doch auch nur möglich ist, wenn er sie sich angesehen hat. Er verstand etwas von literarischem Stil und distanzierte sich vom Stil der Rhetoren (vergl. Epistola V, 53 a). So ist es begreiflich, daß ihn die Schlichtheit und Schmucklosigkeit der Sprache Benedikts ansprach. Aber nun zu der Frage, die H. stellt: Wenn Gregor die R. B. gekannt hat, wie kann er dann in solcher Weise von ihr abweichen? Die Lösung des Problems gibt H. eigentlich in seiner Darlegung über die Regula mixta (S. 259 ff.) und mit seinem Wort: „Gregor gehört einer geistigen Welt an, die noch aus der Gesamtbreite der monastischen Überlieferung gelebt hat" (S. 319). Es gab damals noch keine Kassianer, Cassiodorer, Feriolaner, Leandriner, Donatianer, Cäsarianer usw., auch keine Benediktiner in unserem Sinne, sondern nur Mönche, und überall in den Klöstern ging noch die Hausregel der „Ordensregel" vor, sosehr man auch den Verfasser einer Mönchsregel schätzte. Jeder Klostergründer und jeder Bischof nahm für sich das Recht in Anspruch, seinen Klöstern eine Ordnung zu geben, die er aus anderen Regeln zusammenstellte. Daß es Benediktiner im heutigen Sinne gibt, verdanken wir Bonifatius, Karl dem Großen und Benedikt von Aniane. Ich könnte mir sogar die Möglichkeit denken, daß Gregor in seinem Kloster auch der R. B. Raum gewährte – trotz der vielen Abweichungen von ihr. Im Kloster des Benedikt Biscop galt eine Hausregel, die aus 17 anderen Regeln zusammengestellt war, und doch wird in der Vita abbatum Bedas zweimal darauf hingewiesen, daß man die R. B. beobachtete. Aber Benedikt wird einfach genannt magnus abbas, nicht, wie wir heute sagen würden, „unser Vater Benedictus". – Gregor Penkor untersucht die noch mit soviel Dunkel umlagerte Frage nach der ersten Ausbreitung der R. B. (S. 321–45). – Wolfgang Hafner kann in seinem Aufsatz „Paulus Diaconus und der ihm zugeschriebene Kommentar zur R. B." (347–358) mit einem Ergebnis aufwarten, das die Wissenschaft wie das Benediktinertum in gleicher Weise interessiert: Paulus ist nicht der Verfasser des ihm zugeschriebenen Kommentars, dieser ist im 9. Jahrhundert im Frankenreich entstanden. Die genaueren Darlegungen hierzu wird er in seiner Schrift „Der sogenannte Basiliuskommentar der R. B." veröffentlichen.

Überblickt man das Gesamtwerk, dessen Beiträge mit einer Ausnahme (Hanslik) alle von Benediktinern stammen, so darf man hier mit Freude ein Dokument benediktinischen Fleißes und benediktinischer Gelehrsamkeit begrüßen. Es zeigt sich wieder einmal, daß die Besinnung auf das Wesen des Mönchtums die geistige Beschäftigung nicht lähmt, sondern sie im Gegenteil bereichert und befruchtet.

Maria Laach. Stephan Hilpisch OSB.

**Leclercq, Jean, OSB, L'amour des lettres et le désir de Dieu.** Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge. Les Éditions du Cerf. Paris 1957, 269 S.

In den beiden letzten Jahrzehnten hat sich das Bild der mittelalterlichen Theologie dank einer sehr intensiven Forschung beträchtlich gewandelt. Neben der scholastischen Theologie zeichneten sich immer stärker die Umrisse einer eigenständigen „monastischen Theologie" ab, der in den letzten Jahren das Hauptinteresse der Forschung galt. Es war an der Zeit, daß auf diesem Gebiete eine zusammenfassende Einführung gegeben wurde. Im vorliegenden Buche schenkt sie uns der unbestrittene Vorkämpfer dieser Forschungsrichtung, Dom Jean Leclercq.

Der Verfasser, geb. 1911, Mönch der Benediktinerabtei Clervaux (Klerf) in Luxemburg, gehört heute zu den führenden Forschern auf dem Gebiete der Geschichte der mittelalterlichen Theologie. Eine überragende Kenntnis der Bibliotheken und Handschriften Europas zeichnet ihn aus, er besitzt eine beneidenswerte Arbeitskraft und versteht es meisterhaft, das Material nicht bloß mit großer Sorgfalt auszubreiten, sondern auch theologisch auszuwerten und in einem sehr klaren Französisch darzustellen. Der Zisterzienserorden hat ihn mit der kritischen Ausgabe der Werke des heiligen Bernhard beauftragt.

In der Einleitung legt Leclercq die Eigenart der monastischen Theologie dar und hebt sie von der anders gearteten scholastischen ab. Dabei hält er für das Charakteristikum der scholastischen Theologie die auf die sacra pagina angewandte quaestio, wie sie in den theologischen Schulen unter Leitung eines Scholastikers geübt wurde. Die Mönche aber erhielten ihre religiöse Bildung nicht in einer Schule, sondern individuell unter der Leitung eines Abtes, eines geistlichen Vaters, durch die lectio divina der Heiligen Schrift und der Väter, im großen liturgischen

Rahmen des monastischen Lebens. Leclercq macht den Unterschied klar an dem von ihm unlängst gefundenen ursprünglichen Prolog des Petrus Lombardus zum Kommentar zu den Paulusbriefen, den er mit dem Prolog des heiligen Bernhard zu den Predigten über das Hohelied vergleicht. Der erste ist sachlich und unpersönlich; er will Wissen bringen und dies durch das Mittel der quaestio erreichen. Der zweite will seinen Zuhörern auch eine doctrina bringen, aber eine doctrina spiritus, die nicht so sehr auf einen Fortschritt in der Untersuchung der Begriffe, als vielmehr auf eine Vertiefung der inneren Erfahrung gerichtet ist. Hier ist das große Wort nicht „quaeritur", sondern „desideratur", und das Ziel ist nicht das scire, sondern das experiri; der Geschmack an der Wahrheit, der affectus des Miterlebens wird gesucht. Eine solche Theologie ist ohne ein geistliches Leben, ohne Gebet und ohne Zucht nicht möglich; zu ihr gehört eine blühende, bilderreiche, ja poetische Sprache, die ihre Kraft und ihre Farben aus der Heiligen Schrift nimmt.

Diese monastische Theologie ist aus einer ganzen monastischen Kultur herausgewachsen, deren Hauptträger die Benediktiner und vom 12. Jahrhundert an auch die Zisterzienser gewesen sind. Leclercq müht sich in diesem Buche, die Konstanten dieser Kultur herauszuarbeiten, die trotz aller Verschiedenheit bei den monastischen Schriftstellern durch die Jahrhunderte hindurch gleich bleiben: Es sind dies einmal die Grammatik, die Kunst, gut zu schreiben, und ferner als innerster Antrieb das Verlangen nach persönlicher Vereinigung mit Gott. Diese zwei Elemente, das literarische und das eschatologische, charakterisieren für Leclercq die monastische Kultur; aus dieser Analyse heraus gibt er seinem Buch den Titel „L'amour des lettres et le désir de Dieu".

In einem ersten Teil stellt er die Entwicklung der monastischen Kultur dar, ausgehend vom heiligen Benedikt, der in seiner Regel ohne Zweifel die Mönche als gebildete Männer voraussetzt, und von Gregor dem Großen, dessen theologische Bedeutung noch zu wenig erkannt sei; ihre Vollendung findet diese monastische Kultur in der karolingischen Renaissance, die sich eine eigene monastische Sprache und Kultur schafft und die antike Tradition mit der biblischen zusammenführt.

Ein zweiter Teil stellt dar, aus welchen Quellen die monastische Kultur lebt; ihre innere Bewegung erhält sie aus dem eschatologischen Hinleben zur kommenden Vollendung, ihre geistige Nahrung schöpft sie aus der Heiligen Schrift; dabei fühlt sie sich eng verbunden mit dem alten ägyptischen Mönchtum und mit den Vätern, verschmäht aber auch nicht die antike Literatur, an deren Formschönheit sie sich begeistern kann.

Ein dritter Teil berichtet über die Früchte der monastischen Kultur. Dem genus nach bringt sie vor allem historische, liturgische, hagiographische und homiletische Literatur hervor, die „erbauen", nicht zuerst belehren will; sie ist persönlich geprägt und liebt daher auch den Brief, aus dem eine starke Freundschaft spricht. Ihre Theologie entspricht durchaus dem Milieu, aus dem sie erwächst: sie ist eingebettet in das monastische Gesamtleben und dient zur Vertiefung der Kontemplation. Ihre schönste Frucht findet die monastische Kultur in der Liturgie, die die Synthese aller Künste ist. Das Mittelalter schreibt noch kaum über Liturgie, sondern denkt und sinnt und formt und dichtet für die Liturgie. In einem Epilog „Literatur und mystisches Leben" zeigt Leclercq, wie der gute Stil von den Mönchen bewußt als Ehrung Gottes angestrebt wurde, und wie die mystische Literatur selbst von der Redlichkeit der Verfasser zeugt.

In diesem Rahmen breitet Leclercq den reichen Inhalt seines Buches aus; es ist kein Kompendium, in dem viele Namen und Bücher unübersichtlich aufgezählt werden, sondern eine „Initiation", die uns wirklich „einweiht" in das innere Leben dieser monastischen Kultur, aus deren Tradition heute noch unsere besten Benediktinerabteien leben. Er berichtet nicht nur von den Schriftstellern und ihren Büchern, sondern unterrichtet uns auch über die Grundfunktionen des monastischen Lebens, was der Mönch unter Lesen, Meditieren, Schriftauslegung, unter disciplina und discretio verstand. Was die letzten Jahrzehnte uns an neuen Erkenntnissen gebracht haben und — noch wichtiger — was in dieser Zeit bei uns an Verständnis für die „théologie spirituelle" gewachsen ist, das alles hat Dom Leclercq in diesem Buche eingefangen. Es wäre sehr zu wünschen, daß dieses reiche, köstliche und auf der Höhe der Wissenschaft stehende Buch ins Deutsche übertragen würde.

Die reichlichen Literaturangaben bringen alles Wesentliche, was an internationaler Forschung auf diesem Gebiete geleistet worden ist. Nur selten vermißt man einen einschlägigen Artikel, wie etwa bei dem Wort disciplina den zusammenfassenden Aufsatz von Walter Dürig, Disciplina, in: Sacris erudiri 4, 1952, 245—279. Störend wirken die vielen Druckfehler bei deutschen Buchtiteln. Manchmal besteht die Gefahr, daß die beiden Richtungen der Theologie zu stark voneinander getrennt und Licht und Schatten zu einseitig verteilt werden; es sind heute Werturteile, wenn die Epitheta vivant, concret für die eine Richtung und abstrait oder gar dévitalisé für die andere angewandt werden. Es erscheint auch zu stark betont, daß die monastische Theologie Ergebnis eines historisch bedingten Milieus sei. Ihr innerstes Anliegen ist nicht an das monastische Element gebunden, sondern ist eine Forderung aus der Sache des theologischen Gegenstandes selbst, die auch über das monastische Milieu hinaus erfüllt sein will.

Erfurt. Erich Kleineidam.

Doctoris Subtilis et Mariani **Ioannis Duns Scoti** Ordinis Fratrum Minorum **Opera Omnia** iussu et auctoritate Rmi. P. Augustini Sépinski totius Ordinis Fratrum Minorum ministri generalis studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita Praeside P. Carolo Balić sociis PP.: Martino Bodewig, Stanislao Bušelić, Petro Čapkun-Delić, Barnaba Hechich, Ioanne Iurić, Brunone Korošok, Luca Modrić, Sebastiano Nanni, Iulio Reinhold, Odulfo Schäfer. **IV. Ordinatio.** Liber Primus a distinctione quarta ad decimam. Civitas Vaticana. 1956. 4°, 48* und 442 Seiten.

Immer wird es der gegenwärtigen Generation des Franziskanerordens zur Ehre angerechnet werden, daß sie mit solcher Energie die Edition der Werke ihrer Ordensgelehrten aus der Zeit der Hochscholastik vorantreibt. Soeben ist der vierte Band der Sentenzenglosse des Alexander Hales in Quaracchi herausgekommen, und schon schließt sich auch ein neuer, der vierte Band der großen Edition der Scotuswerke an.

Er bringt vom ersten Buch der Ordinatio dist. 4—10. Behandelt sind darin die Fragen: Utrum ista sit vera „Deus generat alium Deum". Utrum ista sit vera „Deus est Pater et Filius et Spiritus Sanctus". Utrum essentia divina generet vel generetur. Utrum Filius generetur de substantia Patris. Utrum Deus Pater genuit Deum Filium voluntate. Utrum potentia generandi in Patre sit aliquid absolutum vel proprietas Patris. Utrum possint esse plures Filii in divinis. Utrum Deus sit summe simplex. Utrum aliqua creatura sit simplex. Utrum cum simplicitate divina stet quod Deus vel aliquid formaliter dictum de Deo sit in genere. Utrum cum simplicitate divina possit stare distinctio perfectionum essentialium praecedens actum intellectus. Utrum solus Deus sit immutabilis. Utrum generatio Filii in divinis sit aeterna. Utrum Spiritus Sanctus producitur per actum et modum voluntatis.

Die Edition ist in der schon bei Besprechung der ersten Bände gerühmten und bewährten, von unsäglicher Sorgfalt getragenen Weise weitergeführt. Wohl noch nie ist unter so schwierigen Voraussetzungen ein zuverlässiger Text eines Scholastikers hergestellt und zugleich dem Benützer in so ausgedehntem Maße die Möglichkeit gegeben worden, diese Zuverlässigkeit selber bis ins Kleinste nachzuprüfen.

Von besonderem Interesse sind in diesem Band die der Textedition vorausgeschickten Adnotationes ad nonnullas quaestiones circa ordinationem I. Duns Scoti. Aus kleinen Notizen wird hier der Weg zu wichtigen Erkenntnissen erschlossen. So führt die Bemerkung „q. cant" auf die Spur der Reportatio Cantabrigiensis, und diese wird sodann im Cod. 12 der Biblioteca comunale in Todi festgestellt. Cod. Vat. lat. 13687 wieder erweist sich als Kommentar dazu. Wohl bringt diese zweite Hs die Reportatio des Scotus zu II Sent.; das Buch I darin ist aber ein Kommentar zu I Sent von einem andern, freilich mit der Lectura des Scotus vertrauten Autor. Dabei geht die Reportatio zum 2. Buch sogar weiter als Cod. K II 26 der Universitätsbibliothek in Turin.

Nachdem schon 1939 die Commissio Scotistica ihr Augenmerk auf das Verhältnis zwischen Duns Scotus und Heinrich von Harcley gerichtet hatte, kann nunmehr von ihr mitgeteilt werden, daß sie das erste Buch seines Sentenzenkommentars in dem genannten anonymen Kommentar des Cod. Vat. lat. 13687, das zweite Buch im Cod. Vat. Borgh. lat. 346 festgestellt hat. Der Beweis hierfür stützt sich auf einen Vergleich dieser beiden Handschriften miteinander und mit bisher bekannten echten Schriften des Heinrich. Dabei ist das erste Buch vor dem zweiten, aber auch vor den Quaestiones ordinariae von Harcley verfaßt worden. Nicht so sicher ist die zeitliche Priorität des zweiten Buches vor diesen Quaestiones ordinariae.

Eingehend wird sodann in einer ebenso scharfsinnigen wie interessanten Untersuchung dargetan, daß der Scotusschüler Alfredus Gonterus bei der Abfassung seiner Werke starken Gebrauch von den Quaestiones ordinariae und dem Kommentar zum ersten und zweiten Sentenzenbuch des Heinrich von Harcley gemacht hat.

Welche Kleinarbeit, welchen Scharfsinn und welche Mühe die Auflösung von Abkürzungen beanspruchen kann, zeigen die äußerst interessanten Ausführungen über den Weg, auf dem die Editoren dazu kamen, das noch bei Beginn dieser Edition mysteriöse in dist. 2 n. 242 von Scotus gebrauchte „har cantr" oder „artil cantr" als „Arkley Cantabrigiae" zu deuten und als Hinweis des Scotus des Sinnes „secundum Harcley in libro I Sententiarum super I Lecturae Cantabrigiensis [Scoti]" darzutun. Dagegen muß in dist. 3 n. 44.123.124 und dist. 7 n. 78.82 eine ähnliche Abkürzung für „articulus" genommen werden. Bei Gelegenheit dieser Darlegungen erfahren wir auch, daß der Ausdruck „articulus" in seiner Bedeutung schwanken kann.

Von ganz großer Bedeutung ist sodann der nachdrückliche Nachweis, daß zur Zeit eines Thomas von Aquin und Duns Scotus das Wort dictare nicht bloß bedeutet „ein Werk schreiben oder verfassen", sondern auch den Sinn unseres heutigen „Diktierens" haben kann. Hierüber haben wir ja jetzt auch die äußerst wertvollen Ausführungen bei A. Dondaine, Secrétaires de Saint Thomas. Rom — S Sabina (1956) 15–25. Auch ist man den Herausgebern dankbar für den nochmaligen eindringlichen Hinweis darauf, daß ohne das Autogramm es höchstens möglich ist, die erste Edition, nicht aber das eigentliche Werden eines Werkes zu erfassen. Schließlich erfahren wir noch (S. 45*), daß F. Stegmüller in der Kapitelsbibliothek de la Seo zu Zaragoza, und zwar im Cod. 14–49, das zweite Sentenzenbuch dist. 1–37 des Scotus entdeckt hat.

Wie sehr die Mitglieder des Herausgeberstabes der Scotusedition um die Klärung auch der Lehre des Scotus bemüht sind, erfahren wir wieder einmal aus dem Artikel „Quaedam recentiora iudicia circa Ioannis Duns Scoti positionem in quaestione de Immaculata Conceptione" von P. Čapkun-Delić (Ephemerides Marianae. Madrid [1956] 425—449), wo zu wichtigen Neuerscheinungen über die Lehre des Scotus zur Unbefleckten Empfängnis mit souveräner Sachkenntnis Stellung genommen wird.

Bamberg A. M. Landgraf

Ambrosius Catharinus Politus O. Pr.: **Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei ac doctrinae adversus impia ac valde pestifera Martini Lutheri dogmata** (1520). Herausgegeben von † Josef Schweizer, Pfarrer von Rimpach/Württemberg. Nach dem Tode des Herausgebers zum Druck befördert von Dr. August Franzen, Privatdozent an der Universität Bonn. (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 27). Münster in Westfalen. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1956. Veröffentlichung der von Joseph Greving begründeten Gesellschaft des Corpus Catholicorum. Herausgegeben von Dr. Hubert Jedin, Professor an der Universität in Bonn. Mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. XXVIII und 372 Seiten, Großoktav, kart. DM 31,25.

Schon 1910 hatte J. Schweizer eine Monographie über den italienischen Kontroverstheologen Ambrosius Catharinus Politus veröffentlicht (RST 11/12) und bereitete eine kritische Ausgabe der Hauptschrift dieses Kämpen vor. Als die durch die Zeitverhältnisse verhinderte Drucklegung 1952 endlich vor sich gehen konnte, starb der Verfasser. PD Franzen übernahm den Text samt dem Apparat, arbeitete den Abschnitt „Der Verfasser und sein Werk" neu aus und nahm auch in den weiteren Abschnitten Änderungen und Umstellungen vor.

Der Verfasser gehört neben Silvester Prierias und Cajetan zur ersten Defensivgruppe der italienischen Lutherqegner. Als Jurist und Humanist begleitete er Leo X. 1515 zum Empfang des französischen Königs nach Florenz und trat dort, berührt vom Geiste Savonarolas, 1517 in San Marco ein. Aus Verehrung gegen den kurz zuvor seliggesprochenen Ambrosius Sansedoni und die hl. Katharina von Siena — Lancelotto de Politi war Sienese — nannte er sich von jetzt an Ambrosius Catharinus. Ohne Vorlesungen zu besuchen, arbeitete er sich als Autodidakt in die Theologie und Hl. Schrift ein und verehrte künftig Savonarola und Thomas als seine Leitsterne. Seine „Apologie" verrät den an Thomas gebildeten Theologen, das Gesamtanliegen der Reform und die lodernde Sprache den Jünger Savonarolas.

Im kritischen Jahr 1520 forderten die Oberen den Novizen auf, literarisch in den Kampf der Geister einzugreifen. Seine im Frühjahr 1520 begonnene „Apologie" erschien bereits Mitte Dezember im Druck. Er las viele Lutherschriften im Original und bediente sich der Form des Dialogs, um weitere Kreise anzusprechen. Schimpfworte, Sarkasmus und Ironie können die überhastete Arbeit nicht zurechtrichten. Sie will den Nachweis der Häresie Luthers erbringen und behandelt dessen Kunstgriffe der Verführung, das Wesen der päpstlichen Gewalt und den Ursprung des Primates, die katholische Lehre von Buße und Fegefeuer samt der Sola-Fides-Lehre, deren zentrale Bedeutung für Luthers Rechtfertigungstheorie noch nicht erkannt wird, endlich eine Übersicht über Luthers Theologie mit einem Verzeichnis der Irrtümer und Widersprüche. Die „Apologie" ist eine Gelegenheitsschrift und gleicht einer eilends zusammengerafften Truppe, die einer übermächtigen Feindoffensive entgegengeworfen wird. Die vorgebrachten Argumente finden sich bereits bei Eck und Prierias, doch entbehrt die „Apologie" nicht eines selbständigen Profils. Luther und später Calvin antworteten mit Gegenschriften. Im Lager der Altgläubigen waren die Meinungen geteilt. Erasmus, der kaiserliche Beichtvater Glapion und Aleander waren von der „Apologie" nicht erbaut, viele deutsche und außerdeutsche Theologen schätzten sie. Das gleiche gilt von Leo X. und Cochläus. Unter den eigenen Ordensbrüdern hatte Politus ob seiner Streitlust, seines Temperamentes und seiner Sondermeinungen viele Gegner. Daß eine solche Schrift dem Rad der Entwicklung nicht mehr in die Speichen fallen konnte, versteht sich von selbst.

Die Herausgabe dieser „Apologie" ist durchaus zu begrüßen, zeigt sie doch ebenso grell die Kräfteverteilung am Beginn der Glaubensspaltung wie die Ohnmacht logischer Deduktionen gegen die Wucht einer mit Urgewalt aufbrechenden Volksbewegung. Nach der Schlacht mag man sich wundern, daß der Verfasser, zwar gewandter Jurist, aber als Theologe reiner Autodidakt und Anfänger, überhaupt eine solche Schrift zustande brachte.

Der sorgfältigen Augabe ist eine Bibliographie vorausgestellt (S. XXIV—XXVIII, die Seitenüberschriften Biographie statt Bibliographie!), und sie enthält zum Schluß ein Stellenverzeichnis, Sach- und Namensregister. Ausgewählte Texte werden auch treffliches Material für Seminare aus Kirchengeschichte und Fundamentaltheologie ergeben.

Graz. Karl Eder.

**Künzle**, Pius, OP., **Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen.** Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin. Freiburg (Schweiz) 1956, Universitätsverlag, 245 S., sfrs. 15,—.

Man legt diese Freiburger These eines Schweizer Dominikaners nach der Lesung aus der Hand mit dem Bewußtsein, daß damit die Geschichte des Gegenstandes, wie ihn der Titel abgrenzt, geschrieben ist. Gründlicher und sachlicher, als es hier geschah, läßt sich kaum zu Werk gehen.

Drei Teile: die Lehre Augustins; diejenige von einem halben Hundert Sternen geringerer Größe; die Lehre des Aquinaten. Verf. stützt sich auf rund 40 Handschriften, 6 Seiten Quellenwerke, 4 Seiten einschlägigen Schrifttums, das er sicher nicht bloß anführt, sondern wirklich gelesen hat. Vier vorzügliche Register: der Handschriften, aller Thomasstellen, der Namen und Sachen. Ein Anhang bietet ein Dutzend unveröffentlichter Handschriftenzeugnisse.

Deckt sich das Wesen der Seele mit ihren Vermögen, besonders mit Verstand, Wille und (dem augustinischen) Gedächtnis? Darum geht es. Der mittelalterliche Augustinismus bejaht es; Thomas und seine Schule verneinen es. Doch, wie die Arbeit nachweist, durchaus nicht als erste. „Das früheste Zeugnis für die Realunterscheidung" (51) findet sich zwar erst bei Wilhelm von Champeaux († 1121). Dann aber gewinnt sie an Boden. Besonders nachdrücklich verteidigt sie Wilhelm von Auxerre († 1231), dessen Auffassungen auch sonst denen des Aquinaten nahekommen. Die Gegenpartei beruft sich hauptsächlich auf Augustinus. Dabei begriff jedoch der große Kirchenvater die beiden Dreigestirne: mens, notitia, amor und: memoria, intellectus, voluntas vor allem gotteswissenschaftlich und seelenkundlich, nicht seinsmäßig. Zudem machte er eine Entwicklung durch, zur sachlichen Unterscheidung hin. Immerhin begünstigen die meisten Augustinustexte die Verschmelzung.

Soweit war die Forschung in großen Zügen schon bisher gelangt. Künzles Verdienst ist es, auf eine nachhaltige Unterströmung hinzuweisen, von Isidor († 636) her. Dessen Formel: „Pro efficientiis enim causarum diversa nomina (!) sortita est anima" wird fortan immer wiederkehren. Isidor selbst beruft sich auf Lactantius, und dieser auf Lukrez. Wie bei Tertullian, hieß damals die Frage übrigens meist, ob animus und anima verschieden seien, und das wurde verneint.

Alcuin († 804) wird ohne Quellenangabe, wie es damals üblich war, sowohl Augustin als Isidor abschreiben. Auf Jahrhunderte hinaus war damit die Nichtunterscheidung gefestigt. Entschieden vertreten sie Philipp der Kanzler († 1236) und Wilhelm von Auvergne († 1249). Odon von Cambrai bringt die in jedem Fall richtige Wendung: Kräfteganzes, totum virtuale, auf. Geführt von Alexander von Hales und Bonaventura, beschreitet die ältere wie die jüngere Franziskanerschule einen Mittelweg. Die Vermögen sollen sich zwar sachlich von der Seele unterscheiden, aber keine Erscheinungsformen (accidentia) sein. Von allem Anfang an gilt dagegen für Thomas beides, schon weil er kein Mittelding zwischen sachlich und gedanklich verschieden, noch zwischen Wesen und Erscheinungsform annimmt.

Den Beweis schöpfte der Aquinate einerseits aus der Erfahrung, die rein geistige und gemischte Vermögen zeigt, was es verunmöglicht, alle mit der Seele zu vereinselbigen. Anderseits stützt er sich auf den aristotelischen Satz: „Idem secundum idem non movet seipsum" (Spirit. Creat. a. 11, und öfter). Aber was heißt das? Verdeutlichen wir zuerst den Begriff: Vermögen. Er meint die Seele, insofern sie tätig sein kann. Nun ist aber die Seele als Seele, und ebenso die Seele als Geist, fertig, abgeschlossen. Als tätigseinkönnend ist sie dagegen unfertig, nämlich erkenntnisbedürftig, wollensbegierig usw. Fertig und unfertig, abgeschlossen und aufgeschlossen können in der Außenwelt, weil gegensätzlich, nicht restlos zusammenfallen. So dürften die Ausführungen des Verfassers zu ergänzen sein, der zur tiefern Begründung auf den Unterschied von Wesenheit und Dasein bei den Geschöpfen glaubt hinweisen zu sollen.

Nicht glücklich schreibt Verf.: „Aus der Leugnung des Realunterschiedes zwischen Seele und Vermögen ergibt sich ein Grundprinzip der idealistischen Philosophie, die Identität zwischen Sein und Tun, ja des Primates des Tuns von dem Sein" (4). — Kein Tun ist Sein, außer in Gott, gewiß. Aber jedes Tun ist ein Seiendes, wie wäre es sonst! Als Tun, als Tätigkeit, bezeichnen wir jenes Seiende, das von einem bereits vorhandenen Seienden ausgeht und etwas bewirkt. Also nicht Tun und Sein sind einander gegenüberzustellen, sondern beharrendes Seiendes, und an ihm werdendes bzw. vergehendes Seiendes. — S. 201 spricht Verf. von einer „Unendlichkeit, die der immanenten Tätigkeit des Geschöpfes zukommt". Mißverständlich wird: infinitas bei Thomas (I q. 54 a. 2) so gedeutet. Dieser hat die: endlose Aufgeschlossenheit des Verstandes allem Wahren gegenüber, und des Willens allem Werthaften gegenüber im Auge: „sicut intelligere, cuius obiectum est (omne) verum; et velle, cuius obiectum est (omne) bonum" (1. c.). — S. 76 spricht Verf. von „den drei Kraftstufen (Hugos): des Begehrlichen, Zornmütigen und Vernunftsgemäßen". Warum nicht gegenwartsnäher von Begehrungsgefühlen und Erwehrungsgefühlen (Willwoll) sprechen und dem Vernunftbereich? — Anderswo muten gewisse Übersetzungen fast komisch an: „Die einen (Vermögen) gehen aus ihr (der Seele) hervor als Vollkommenheiten gewisser Körperteile" (174). Verf. will sagen, es gebe leib-seelische Vermögen, die organischen Vermögen nämlich, „ut sensus, imaginatio, et huiusmodi" (1 Sent. d. 3 q. 4 a. 2). — Es geht hier um mehr als Sprachfragen. Denn man fragt sich, ob es angesichts dieser Ausdrucksweise wirklich immer gelang, den Gedanken des Aquinaten scharf zu erfassen. Vollends hier: „Das Sein, das diese akzidentellen Formen (die Vermögen) ausmacht, ist kein anderes als das Vermögen der substanziellen Form selber" (175). Kann das Sein ein Vermögen sein? Im Sinne von Thomas hätte es einfach heißen müssen: Die Seele selber ist es, die vermag.

Nicht bloß diesem geschichtlich hervorragenden Werk, sondern zahlreichen andern aus dem scholastischen Lager wünschte man oft eine leichtere Zunge, so daß sie auch von Nichtscholastikern gelesen und genossen werden könnten. Wie ledern verkaufen wir häufig die Weisheit unserer Großen! Nietzsche behält recht: Den Ausdruck pflegen, heißt, den Gedanken verbessern.

Königstein Ts. Anton Krempel

**Küng**, Hans, **Rechtfertigung.** Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Mit einem Geleitbrief von Karl Barth. Mitherausgegeben vom Johann Adam Möhler-Institut Paderborn. Johannes-Verlag Einsiedeln 1957 („Horizonte" 2), 304 S., DM 15,50.

Das Gespräch über und mit Karl Barth, das in der deutschsprachigen katholischen Theologie nach 1940 vorübergehend verstummt war, ist seit dem 1951 erschienenen „Karl Barth" von H. U. von Balthasar erneut in Bewegung

gekommen. Balthasars grundlagendes Werk hatte in der Feststellung gegipfelt: „Die im behandelten Gebiet der Theologie verbleibenden Meinungsverschiedenheiten sind nicht kirchenspaltend" (393), wobei Balthasar sein Urteil vor allem auf eine genaue Untersuchung der „Denkform" Barths und nicht so sehr auf eine Analyse der einzelnen Materialprobleme der Theologie gegründet hatte (vgl. die Rezension durch H. Volk in der Theol. Revue 50 [1954] 19–27). Küng geht nun in seinem Buch einem einzelnen, freilich zentralen Problem der Theologie nach, demjenigen der Rechtfertigung, an dem sich einst die Spaltung der Kirche entzündet hatte. Er kommt zum gleichen Ergebnis: „Was also den behandelten Fragenkreis betrifft, so besteht für K. Barth kein echter Grund für eine Trennung von der alten Kirche." (269).

Zwei Fragen sind angesichts eines solchen Ergebnisses zu stellen: 1. Ist hier Karl Barth richtig ausgelegt? 2. Ist die katholische Lehre zutreffend wiedergegeben? Die Beantwortung der ersten Frage ist dem Rezensenten durch Barth selbst abgenommen, der in einem „Brief an den Verfasser" darüber schreibt: „Ich gebe Ihnen gerne und dankbar das Zeugnis, daß Sie alles Wichtige, was den bisher erschienenen 10 Bänden der „Kirchlichen Dogmatik" zum Thema „Rechtfertigung" zu entnehmen ist, nicht nur vollständig gesammelt und nicht nur korrekt, d. h. meinem Sinn gemäß wiedergegeben, sondern ... auch ... schön zum Leuchten gebracht haben. Ihre Leser dürfen sich also zunächst (bis sie mich vielleicht auch selbst lesen werden) daran halten, daß Sie mich sagen lassen, was ich sage, und daß ich es so meine, wie Sie es mich sagen lassen." (11). Es bleibt also die zweite Frage, die durch die positive Beantwortung der ersten nur um so mehr an Interesse und Bedeutung gewinnt. Eine Antwort, die dem Umfang und der Tiefe des Problems vollauf gerecht würde, kann im Rahmen einer umfangsmäßig begrenzten Rezension nicht versucht werden. Es kann lediglich darum gehen, die kritischen Punkte des Ganzen deutlich zu machen, die noch einer weiteren Diskussion bedürfen, ehe ein endgültiges Urteil möglich sein wird.

Küng steckt den Rahmen seiner Darstellung sehr weit und muß dies im Anschluß an Barth auch tun. Denn es ist zweifellos eines der wesentlichen Verdienste von Barth, daß er das Rechtfertigungsproblem aus einer gefährlichen Verselbständigung herausgenommen und in den großen Zusammenhang des Ganzen der Theologie wieder eingefügt, als ein Stück Christologie verstehen gelehrt hat: Nicht die Rechtfertigung als solche, sondern der Gottmensch Jesus Christus ist das Zentrum der Theologie, „Dogmatik heißt für Barth radikal christozentrische Theologie" (26, vgl. 23 bis 29). So schließt aber die Rechtfertigungslehre die Frage nach dem Verhältnis von Schöpfung und Bund mit ein (29–41), die ihrerseits das katholische Problem des Verhältnisses von natura und supernaturale aufruft; sie umfaßt das Problem der praedestinatio Christi, die als praedestinatio gemina bereits das ganze Rechtfertigungsproblem umgreift (30 f; vgl. 47–52; 64–72), und erst von hier aus öffnet sich der Einstieg in die traditionellen Fragen der Rechtfertigungslehre im engeren Sinn (53–97). Küng folgt in seinem „Versuch einer katholischen Antwort" (105–Schluß) dieser Ordnung der Themen Schritt für Schritt. Das könnte schon Anlaß zu einem ersten kritischen Einwurf bieten: Ist hier nicht einfach durch die Ordnung der Themen die Gefahr gegeben, die katholische Rechtfertigungslehre im Sinne Barths umzudeuten, müßte die katholische Auffassung nicht viel mehr aus ihren eigenen Ordnungsprinzipien entfaltet werden, um so auch in ihrer eigentümlichen Bedeutung zum Leuchten zu kommen? Oder muß man sagen, daß Rechtfertigungslehre in der katholischen Theologie bisher immer nur apologetisch und so mit einer vom „Gegner" angenommenen Ordnungsform betrieben wurde, so daß sie eine vom Innern der katholischen Theologie her gedachte katholische Gesamtform noch gar nicht gefunden hat? Und – so könnte dann weiter gefragt werden – ist die bei Barth nun geschehene radikale Einfügung in die Christologie vielleicht gar die Vollstreckung eines eigentlich katholischen Anliegens, das infolgedessen in einer katholischen Antwort mit einem besonderen inneren Recht aufgegriffen wird, auch wenn bisherige katholische Darstellungen der Rechtfertigungslehre es auf Grund ihrer apologetischen Einstellung so nicht kannten? Solche Fragen hätten wohl gestellt und beantwortet werden müssen, weil sonst leicht der Eindruck entsteht, daß zwar in den einzelnen Kapiteln Richtiges gesagt wird, daß aber das Ganze, das als solches mehr ist als die Summe der einzelnen Teile, doch von anderswoher entlehnt ist.

Um zum Inhalt der „katholischen Antwort" Küngs im einzelnen zu kommen: Er schickt zunächst ein methodisches Kapitel voraus (105–127), in dem er, fußend auf einer Analyse des Verhältnisses von Schrift, Überlieferung und Lehramt, seine Methode dahingehend bestimmt, in erster Linie direkt aus der heiligen Schrift schöpfen zu wollen, „in voller Offenheit für das Wort Gottes auch dann, wenn es weniger Gesehenes sehen läßt" (124). Daran werden möglichst zahlreiche Zeugnisse der Tradition angeschlossen – unter ihnen auch die Denzinger-Texte, die jedoch keine eigens hervorgehobene Stellung einnehmen, sondern zusammen mit der Vielfalt der Überlieferungszeugnisse das unterscheidend Katholische in der Methode besorgen wollen, daß nämlich die Schrift „in der katholischen Kirche und in ihrer verpflichtenden Tradition gelesen" wird (124). Besonderen Wert legt K. darauf, daß katholische Theologie nicht einfach im Denzinger und im Lehrbuch der Dogmatik festgestellt werden kann: „An keinem menschlichen Ort ist sie bequem lokalisiert: sie kann dort also auch nicht vom Gegner bequem aufgestöbert und abgestochen werden" (123 f; vgl. 116): Sie ist immer wieder unmittelbar vom Schriftwort her zu entfalten (116 ff, 124). Die Rechtfertigungslehre, wie Küng sie, von diesem methodischen Kanon ausgehend, entwickelt, läßt sich in folgenden Grundaussagen zusammenfassen:

1. Schöpfung muß auch in katholischer Sicht als Heilsgeschehen verstanden werden, Christus ist faktischer Seinsgrund der Schöpfung und Wurzel der Seinsstrukturen (147). Der Grund, weshalb alles in Christus geschaffen ist, ist das göttliche Vorauswissen der menschlichen Sünde, die in der Vorausbestimmung Christi gleichsam von vornherein aufgefangen wurde (165). Schöpfung und Heilsgeschehen sind so von der Wurzel her innigst ineinander verflochten; es gibt gewiß Stufen des Seins in Christus, auf denen unsere Unterscheidung von Natur und übernatürlich beruht (148), aber alles ist in Christus, das Sein des Seienden ist als solches christologisch gebaut (zum Ganzen 138–171).
2. Auch nach katholischer Lehre ist die Verderbnis des Sünders derart, daß das ihm verbleibende Gute nicht aus einer selbstherrlichen, unverletzt gebliebenen Natur – also an Christus vorbei und ohne ihn – besteht, sondern was an ihm Gutes ist, stammt aus der erlösenden Kraft Christi (172–188, bes. 178 und 186).
3. Von der Schrift her wird auch der katholische Theologe Rechtfertigung zunächst forensisch als Gerechterklärung verstehen, die aber als Gottes Gerechterklärung zugleich und in einem Akt Gerechtmachung ist (211). In der Tatsache, daß Barth als Rechtfertigung das Kreuz und die Auferstehung des Herrn, also etwas außerhalb des einzelnen Sünders Geschehendes, ansieht, während er die vom Tridentinum so bezeichnete innere Gerechtmachung als „Heiligung" benennt, sieht Küng nur einen

terminologischen Unterschied, da ja auch die katholische Theologie die grundlegende Bedeutung von Kreuz und Auferstehung für das Heil des Einzelnen kenne; lediglich drücke sie diese anstatt mit dem Wort „Rechtfertigung" mit dem Wort „Erlösung" aus (224; zum Ganzen 194–231).

4. Es gibt ein katholisches Simul iustus et peccator, sofern der Gerechtfertigte in der Gefahrenzone der Sünde bleibt und seine „eigene" Gerechtigkeit letztlich „fremd", „äußerlich" bleibt (231–242, bes. 236).
5. Es gibt ein katholisches Sola fide, sofern nicht menschliche Werke die Rechtfertigung besorgen, sondern Kreuz und Auferstehung des Herrn, deren Heilskraft im Glauben angeeignet wird, welcher dann zu verstehen ist als „die vertrauende, Reue und Buße einschließende Anerkennung und Realisierung des in Jesus Christus ein für allemal geschehenen Rechtfertigungsspruches Gottes" (252, zum Ganzen 243–256).
6. Der Begriff „Verdienst" besagt lediglich, „daß der Mensch nicht in träger sittlicher Passivität sitzen bleibe und sein Talent vergrabe, sondern daß er mit ihm wuchere", das Wort „darf also nicht pharisäisch verstanden werden" (264 f; vgl. 257–266).

Wie man sieht, ließen sich zu jedem Punkt – von der Methode angefangen – gewichtige Fragen stellen. Ich beschränke mich darauf, zu den die Rechtfertigungslehre i. e. S. betreffenden Punkten 3–6 einige Anmerkungen zu machen, zumal das mit 1 und 2 angerührte Problem natura – supernaturale auch noch nach Humani generis so verwickelt geblieben ist, daß es falsch wäre, die Diskussion durch notwendig einseitige kritische Bemerkungen einengen und so Entscheidungen vortäuschen zu wollen, die noch gar nicht gefallen sind. Ja, man wird in dieser Sache die Äußerungen Küngs als einen besonders zu begrüßenden Diskussionsbeitrag auffassen dürfen, da er eine allzu sehr in abstrakten Begriffen (natura-supernaturale, analogia entis-fidei) festgefahrene Diskussion auf ihre konkrete Mitte hinweist: Jesus Christus; von hier aus könnte und sollte das Gespräch in der Tat neues Leben erhalten.

Mit mehr Reserve stehe ich indes dem Versuch gegenüber, den forensischen Rechtfertigungsbegriff Barths mit demjenigen der katholischen Theologie in Einklang zu bringen. Gewiß: Gottes Gerechtmachen ist ein Gerechtsprechen und umgekehrt. Aber darum geht es ja gar nicht. Ich frage mich: Ist es wirklich nur ein terminologischer Unterschied, wenn Barth da von „Rechtfertigung" spricht, wo wir von „Erlösung" reden, und da „Heiligung" sagt, wo es bei uns „Rechtfertigung" heißt? Ich glaube, hier geht es doch um die Sache selbst. Denn es gibt sehr wohl auf beiden Seiten einen gemeinsamen Sinn des Wortes „Rechtfertigung", die eben jenes Geschehen ist, durch welches Gott den Sünder wieder als Gerechten annimmt. Nach Barth vollendet sich dieses Geschehen in Christus allein und wird vom Sünder lediglich zur Kenntnis genommen – die iustificatio vollzieht sich als solche und ganze extra nos; nach katholischer Lehre gehört die den Menschen umwandelnde Einformung der Gerechtigkeit in den Sünder noch wesentlich zur iustificatio selbst, der gerade das „intra nos" wesentlich ist.

Darauf würde Küng zweifellos antworten: Aber es gibt auch bei Barth eine seinsmäßige Verwandlung des Sünders. Gewiß! Aber diese innere Verwandlung ist Heiligung und nicht Rechtfertigung. Das heißt: Im Menschen geschieht zwar von Christus her wirklich etwas, und der Mensch ist zur Liebe und zum guten Werk zwingend aufgerufen, aber dies alles trägt nicht eigentlich zur Rettung bei, die nun eben doch nicht im Menschen, sondern außerhalb seiner, in Christus geschehen ist. Das, was im Menschen und durch den Menschen geschieht, ist nicht mehr Teil der Rechtfertigung, die vielmehr allein im Kreuz Christi vollzogen ist (Barth IV 1, 113 bei Küng 87). Gerade diese Unterscheidung von Rechtfertigung und Heiligung ist aber dem Tridentinum und der katholischen Überlieferung fremd, für sie ist das, was in uns geschieht, wahrhaft heilsbegründend, und das vom Gerechtfertigten zu tuende gute Werk nimmt an dieser heilsbegründenden Funktion teil – auch wenn es selbstverständlich ganz an der vorangehenden, geleitenden und nachfolgenden Kraft der Gnade Christi hängt (Denz 809). Wie sollte man auch sonst den Verlust des Rechtfertigungsstandes in der schweren Sünde und seine Wiedergewinnung im Bußsakrament erklären? Daß Barth die Unterscheidung von schwerer und leichter Sünde ablehnt (Dogmatik IV 2, 557 f.; von Küng 62 nur angedeutet), erscheint nun doch nicht so beiläufig, wie denn auch die vom Katholizismus deutlich abweichende Wertung der Sakramente hier ihre Wurzel hat: Das Gewicht, das die katholische Auffassung den Sakramenten beilegt, gründet in der Idee der Innerlichkeit der Rechtfertigung, wie Barths Reduktion der sakramentalen Wirksamkeit in seinem extrinsezistischen Rechtfertigungsbegriff wurzelt. Insofern wäre es wohl doch gut gewesen, die Sakramentenfrage nicht auszuklammern (256), sondern als kritische Rückprobe für die Richtigkeit der erzielten Ergebnisse einzubeziehen.

Wenn man diesen Unterschied zwischen dem Barthschen intra nos (das nur „Heiligung" meint) und dem katholischen intra nos (das auf die „Rechtfertigung" selbst geht) ins Auge faßt, dann wird auch die ohnedies etwas mühsame Konkordanz im Simul iustus et peccator, im Sola fide und in der Wertung des meritum erneut fragwürdig. Um mich auf die beiden letzteren Begriffe zu beschränken: Gewiß gibt es ein katholisches sola fide (244), das sich aber – wie Küng 250 richtig sagt – auf die fides caritate formata bezieht, zu der Luther einmal bemerkt: „Darum soll man sich auch für der ‚fides formata caritate' hüten und vorsehen, als für einem recht teuflischen und höllischen Gifte . . . Solange wir in diesem Artikel von der Rechtfertigung zu tun haben, verwerfen und verdammen wir die Werke und schneiden in dieser Sache alle Gesetze und Gesetzeswerke kurz ab" (Galaterkommentar, Weimarer Ausgabe Bd. 40, 1, S. 239, 30; 240, 23. 25. Vgl. W. H. van de Pol, Das reformatorische Christentum, 1956, S. 430). Barth hat sich, wie mir scheint, zu dieser Position ausdrücklich bekannt (IV 1, 699; Küng 84); sie entspricht auch durchaus seiner Trennung von Rechtfertigung und Heiligung, die damit erneut als der eigentliche Kern der Unterscheidung (und dies eben nicht bloß im terminologischen Sinn!) erscheint. So wird ein Letztes deutlich: Der Begriff des meritum im tridentinischen Sinn besagt ein gewisses Eingehen des menschlichen Mitwirkens in die von Gott kommende Heilskausalität, was wiederum bei Barth undenkbar wäre.

Damit komme ich zu der abschließenden Entscheidungsfrage: Muß demnach die Grundthese Küngs, daß Barths Rechtfertigungslehre sachlich mit der recht verstandenen Lehre der katholischen Kirche übereinstimmt, als falsch abgelehnt werden? Ich glaube, daß dies zu behaupten dennoch ein übereiltes Urteil wäre. Zugeben wird man aber müssen, daß der Erweis der Übereinstimmung bei Küng noch nicht durchwegs überzeugend gelungen ist, sondern daß einzelne grundlegende Gegensätze doch vorschnell geglättet sind und dadurch gerade der letzte Austrag verhindert wird. Das schließt nicht aus, daß eine noch tiefer gehende Diskussion möglicherweise dennoch zu einer letzten Einheit vorstößt. Dabei wäre, wie mir scheint, gerade das Problem der Unterscheidung von Rechtfertigung und Heiligung ins Auge zu fassen und auch Unterschied und Einheit des beiderseitigen „intra" bzw. „extra nos" (iustitia nostra-aliena) neu zu bedenken. Eine Einbeziehung des

im Mittelalter von den Franziskanern entwickelten dynamischen Seinsbegriffes (vgl. J. Auer, Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik I 1942, S. 199) könnte einer Verständigung mit Barths dynamisch-aktualem Denken dabei dienlich sein.

Nach diesen kritischen Bemerkungen ist es an der Zeit, endlich zum Positiven zu kommen. Küngs Buch ist eine bedeutende Leistung nicht nur durch seine Darstellung Karl Barths, sondern gerade auch als innerkatholische Besinnung. Es bringt eine Reihe beachtlicher und origineller Anregungen im einzelnen (so z. B. in dem Exkurs „Der Erlöser in Gottes Ewigkeit" S. 277–288) und eine wertvolle biblische Vertiefung der Rechtfertigungslehre im Ganzen, die geeignet ist, doktrinäre Verhärtungen aufzuweichen, indem sie uns neu vor den Spiegel des Evangeliums selber stellt. Auch wo man nicht ohne weiteres zustimmen kann, empfängt zumindest die Diskussion fruchtbare Anregung. Vor allem wird wieder sichtbar, wie das Gespräch zwischen den Konfessionen letztlich immer beiden Seiten dient, indem beide gezwungen werden, neu und tiefer auf den Herrn zu hören, dem sich beide verpflichtet wissen. So wird man Küngs Buch insgesamt als eine bedeutende Leistung verbuchen müssen, deren Wert sich nicht zuletzt auch darin bestätigt, daß sie zur Kritik herausfordert und so zum Weiterdenken zwingt.

Freising. Joseph Ratzinger.

### Personennachrichten

Dr. theol. Johannes Betz habilitierte sich in der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen für Dogmatik mit der Arbeit: „Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl. Die biblisch-dogmatische Begründung und ihre Weiterentwicklung in der kirchlichen Theologie des zweiten Jahrhunderts."

## Theologische Bibliographie

**Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten**
Zusammengestellt von Robert Samulski, Münster
Vorbemerkung s. ThRev L, 1954, 28

### I. Gesamttheologie

#### 1. Allgemeines

**Bibliographie.** — (Wyser, Paul, OP:) Bibliographie. — FrbZPhTh IV, 1957, 105—128. 239—256. 366—384. 475—498. 504—511.

Recension des revues. — RScPhTh XLI, 1957, 179—192. 374 bis 396. 568—588. 751—774. 786—831.

**Sammelwerke** (einschl. **Festschriften**). Festgabe **Joseph Lortz.** Hrsg. v. Erwin Iserloh u. Peter Manns. I: Reformation Schicksal u. Auftrag; II: Glaube u. Geschichte. — Ba-Ba: Grimm 1958. XXIII, 586, 590 S.; Ln. DM 69,—; Bd. II, S. 585—588: Bibliographie Joseph Lortz. Zusammenstellung der wichtigsten Veröffentlichungen.

Das Wort Gottes in Geschichte und Gegenwart. Theologische Aufsätze von Mitarbeitern an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau. Hrsg. v. Wilhelm Andersen. — Mchn: Kaiser 1957. 249 S.; DM 12,—.

**Gesamtausgaben** und **Teilsammlungen.** — Eusebius [Caesariensis]: Werke. Hrsg. u. bearb. im Auftr. d. Kommission f. spätantike Religionsgeschichte d. Dt. Akad. d. Wiss. zu Berlin von Rudolf Helm. 2. Aufl. Bd. VII: Die Chronik des Hieronymus. Hieronymi Chronicon. — B: Akademie-Verl. 1956. LII, 455 S. = Die griechischen christl. Schriftsteller d. ersten Jahrhunderte. XLVII, 7, brosch. DM-Ost 83,—.

Columbanus Sanctus: Opera. Ed. G. S. M. Walker. — Dublin: Dublin Institute for advanced studies 1957. XCIV, 247 p. = Scriptores Latini Hiberniae II; sh. 42,—.

Thomas von Aquin. Die deutsche Thomasausgabe. Vollst., ungekürzte dt.-lat. Ausg. d. Summa theologica. — Hdlb: Kerle: Graz, Wien & Köln: Styria: Bd. XXVI: III 16—34. Des Menschensohnes Sein, Mittleramt und Mutter. Komment. v. Adolf Hoffmann, OP. 1957. (15), 646 S.; Ln. DM 22,80; Bd. XXVIII: III, 46—59. Des Menschensohnes Leiden und Erhöhung. Komment. v. Adolf Hoffmann, OP. 1956. XV, 503 S.; DM 21,40; Erg.-Bd. I: Brennan, Robert Edward: Thomistische Psychologie (Thomistic physology, dt.) (1957). 388 S.; DM 18,80.

**Methodologie.** Beumer, Johannes, SJ: Theologie als religiöses Anliegen. — MüThZ VII, 1957, 295—307.

Goldschmidt, Dietrich: Die Herkunft der Theologiestudenten. Einige soziologische Überlegungen. — MPastTh XLVI, 1957, 468—473.

Friedrich, Gerhard: Die geistige Situation des [evang.] Theologiestudenten. — MPastTh XLVI, 1957, 452—468.

#### 2. Geschichte der Theologie (vgl. a. VII, 2)

Gross, Julius: **Sedulius Scottus,** ein verspäteter Semipelagianer. — ZKG LXVIII = F. 4, Bd. VI, 1957, 322—332.

Blomme, Robert: A propos de la définition du péché chez **Pierre Abélard.** — EphThLov XXXIII, 1957, 319—347.

Häring, Nikolaus, SAG: Sprachlogische und philosophische Voraussetzungen zum Verständnis der Christologie **Gilberts von Poitiers.** — Scholast XXXII, 1957, 373—398.

Nash, Peter W., SJ: **Giles of Rome** and the subject of theology. — MedStud XVIII, 1956, 61—92.

Meier, Ludger, OFM: Die Barfüßerschule zu **Erfurt.** — Mstr.: Aschendorff 1958. XVIII, 142 S. = BeitrGPhThMA XXXVIII, 2.

Redlich, Virgil, OSB: Die **Basler Konziluniversität.** — Festgabe Jos. Lortz II, Ba-Ba 1958, 355—361.

Monnerjahn, Englebert: Zum Begriff der theologischen Unklarheit im **Humanismus.** — Festgabe Jos. Lortz I, Ba-Ba 1958, 277—304.

Keil, Albert, OP: Ambrosius **Pelargus** O. P. Ein Verkünder der Wahrheit in schwerer Zeit. — ArchMRhKG VIII, 1956, 181—223.

Coré, J.-L.: La notion d'indifférence chez **Fénelon** et ses sources. — P: Pr. univ. de France 1956, 316 p. = Université de Grenoble. Publ. Fac. des Lettres XVI.

Chadwick, Owen: **From Bossuet to Newman.** The idea of doctrinal development. — Cambr: Univ Pr. 1957. XI, 254 p.

Kraus, Johannes: Die entscheidenden Akten zum „Fall Riffel". ⟨Zum 100. Todestage Kaspar **Riffels** am 15. 12. 1956.⟩ — ArchMRhKG VIII, 1956 300—319.

Vinay, Valdo: Ernesto **Buonaiuti** e l'Italia religiosa del suo tempo. — Torre Pellice ⟨Torino⟩: Libr. editr. claudiana 1956. 262 p. = Collana della Facolta valdese di teologia Roma.

**Ostkirche.** — Nikolaj, Metropolit von Krutici u. Kolomna: Die **russische orthodoxe** theologische Wissenschaft im letzten Jahrhundert. — ThLZ LXXXII, 1957, 881—890.

### II. Religionswissenschaft und -geschichte

Lanczkowski, Günter: Forschungen zum Gottesglauben in der Religionsgeschichte. — Saec VIII, 1957, 392—403.

Bausani, Al[essandro]: Note per una tipologia del monoteismo. — StMStRel XXVII, 1957, 65—88.

Mensching, Gustav: Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker. — Leid (& Köln): Brill 1957. 125 S.; Ln. DM 14,— (hfl. 12,75).

Gollob, Hedwig: Religionsgeschichte der **Archaik.** — Wien: Gerold in Komm. 1956. 56 S., 51 Abb.

Grunebaum, Gustave E[dmund] v[on]: Der **Islam** und das Problem kultureller Beeinflussung. — WissZUHalle, ges.-sprachwiss. VI, 1956, 19—26.

Eidlitz: Walther: Der Glaube und die heiligen Schriften der **Inder.** — Olten & Frb/Br: Walter (1957). 308 S., 10 Taf.

Whitley, C. F.: The date and teaching of **Zarathustra.** — Numen IV, 1957, 215—227.

Sicherl, Martin: Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen von **Iamblichos** De Mysteriis (Aegyptiorum). Eine krit.-hist. Studie. — B: Akad.-Verl. 1957. XVI, 226 S., 16 S. Abb. = TU LXII; DM-Ost 33,50.

Ström, Folke: **Loki.** Ein mythologisches Problem. — Göteborg; (Sthlm: Almqvist & Wiksell) 1956. 147 S. = GötUÅrsskr., Vol. LXII, 8; skr 15,—.

Lanternari, Vittorio: Origini storiche dei culti profetici **melanesiani.** — StMStRel XXVII, 1956, 31—86.

### III. Missionswissenschaft und -geschichte

Bibliografia missionaria. A. XX. Compil. d. Giovanni Rommerskirchen, OMJ, Giovanni Dindinger, OMJ, Nicola Kowalsky, OMJ. — R: Pont. Bibl. miss. di Prop. Fide 1957. 195 p.

Walter, Gonsalvus, OFMCap: Die Missionare und die Missiologen. — NZM XIII, 1957, 55—57.

Santos, Angel, SJ: Adaptación misionera en el campo filosófico y religioso. — MiscCom XXVII, 1957, 61—106.

Histoire universelle des missions catholiques. D'après la conception orig. de J. L. Françoisprimo publ. s. l. dir. d. S(imon) Delacroix. Préf. de S. Em. le Card. Celso Costantini. — P: Grund; Monaco: Ed. de l'Alcanthe: (I:) Les missions des origines au XVIe siècle. (1956). 365 p.; (II:) Les missions modernes. (XVIIe et XVIIIe siècles.) (1957). 421 p.

Dempsey, James: Mission on the **Nile.** — Lo: Burns & Oates 1957. XII 247 p.

Meersman, Achilles, OFM: The Franciscans in **India.** From their supression to the present day. — NZM XIII, 1957, 208—216.

Hecken, J(os.), CICM: L'abbé Jacqeus **Lu** ⟨1848—1900⟩. — NZM XIII, 1957, 90—102.

Willeke, Bernward, OFM: Die Franziskaner in **Japan** 1907—1957. — ZMR XLI, 1957, 268—283.

Metodio da Nembro, OFMCap: Le missioni cappucine nel **Brasile** durante il primo impero e la reggenza ⟨1822—1840⟩. — CollFranc XXVII, 1957, 385—415.

Carrière, Gaston, OMJ: Les missions catholiques dans l'Est du **Canada** et l'honorable Compagnie de la Baie d'Hudson ⟨1844—1900⟩. — RUnivOttawa XXVII, 1957, 82—132. 220—266. 340—388. 478—517.

## IV. Bibelwissenschaft

### 1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Nober, Petrus, SJ: Elenchus bibliographicus biblicus. XXXVIII: 1957. — R: Pont. Inst. bibl. 1957. V*, 238*p. = Biblica XXXVIII [suppl.].

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. International review of biblical studies. Revue internationale des études bibliques. — Düs: Patmos-Verl.: Bd. III ⟨1954/55⟩. [1956]. XI, 232 S.; DM 34,—; Bd. IV ⟨1955/56.⟩. [1957.] XI, 272 S.; DM 38,—.

### 2. Altes Testament (u. nachbibl. Judentum)

Gray, John: The legacy of Canaan. The Ras Shamra texts and their relovance to the Old Testament. — Leid: Brill 1957. X, 243 S. = VetTest, suppl. V; cloth; hfl. 34,—.

Bruno, Arvid: Die Bücher **Josua, Richter, Ruth.** Eine rhythm. u. textkrit. Unters. — Sthlm: Almquist & Wiksell (1955). 245 S.

Bruno, Arvid: Das **Hohe Lied.** Das Buch **Hiob.** Eine rhythm. u. textkrit. Untersuchung nebst e. Einf. in das Hohe Lied. — Sthlm: Almquist & Wiksell (1956). 192 S.; skr. 20,—.

Delekat, Lienhard: Die Peschitta zu **Jesaja** zwischen Targum und Septuaginta. — Bibl XXXVIII, 1957, 185—199. 321—335.

Bruno, Arvid: Das **Buch der Zwölf.** Ein rhythm. u. textkrit. Unters. — Sthlm: Almquist & Wiksell (1957). 234 S.; skr. 22,—.

Bach, Robert: Gottesrecht und weltliches Recht in der Verkündigung des Propheten **Amos.** — Festschrift f. Günther Dehn z. 75. Geburtstag, Neukirchen 1957, 23—34.

Kahle, Paul: Zehn Jahre Entdeckungen in der **Wüste Juda.** — ThLZ LXXXII, 1957, 641—650.

Milik, J[oseph], T[haddée]: Dieci anni di scoperte nel Deserto di Giuda. — To & R: Marietti 1957. 109 p., 10 tab. = Sintesi dell'Oriente e della Bibbia II; lir. 750,—; [ed. franç. s. l. t.:] Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda. — P: Éd. du Cerf 1957. 121 p., 35 photogr., 2 ct., 1 pl.

**Atl. Theol.** — Mayer, Rudolf: Der Gottesname Jahwe im Lichte der neuesten Forschung. — BiblZ, N. F. II, 1958, 26—53.

Draffkorn, Anne E.: Ilāni/Elohim. — JBiblLit LXXVI, 1957 216—224.

Devescovi, U.: L'alleanza nell'Esateuco. Studio di teol. bibl. dell'Antico Testamento. — Macao-Cina: Studium bibl. O. F. M.; Hongkong (Cath. Truth Society) 1957. XXXI, 272 p.; $ 2,—.

Mowinckel, S(igmund): He that cometh. (Han som kommer, Kbhvn 1951, Engl. ed.) — Oxf: Blackwell 1956. XVI, 528 p.

**Nachbibl. Judentum.** — Sandmel, Samuel: **Philo**'s place in Judaism: a study of conceptions of Abraham in Jewish literature. — Cincinnati: Hebrew Union College Pr. 1956. VIII, 218 p.

Mach, R.: Der Zaddik in **Talmud** und **Midrasch.** — Leid & Köln: Brill 1957. XII, 245 S.; hfl 26,—.

Vincke, Johannes: Die Juden im mittelalterlichen **Spanien.** Spanische Veröffentlichungen 1940/55. — GesAufsKultGSp XII = SpFo 1, XII, 1956, 227—232.

Goldschmidt, Hermann Levin: Das Vermächtnis des **deutschen Judentums.** — (Ffm:) Europäische Verlagsanstalt [1957]. 154 S.; Ln. DM 12,—.

### 3. Neues Testament (u. ntl. Zeitgeschichte)

Riesenfeld, Harald: The Gospel tradition and its beginnings. A study in the limits of Formgeschichte. — Lo: Mowbray 1957. 30 p.; sh. 2/6.

Vögtle, Anton: Messiasbekenntnis und Petrusverheißung. Zur Komposition **Mt** 16, 13—23 Par. — BiblZ, N. F. I, 1957, 252—272; N. F. II, 1958, 85—103.

St. **John**'s Gospel. A commentary by R. H. Lightfoot. Ed. by C. F. Evans. With the text of rev. version. — Oxf: Clarendon Pr. 1956. XII, 368 p.

Taylor, Vincent: The person of **Christ** in the New Testament teaching. — Lo: Macmillan (1957). 321 p.; sh. 21,—.

Black, Matthew: Die Erforschung der Muttersprache Jesu. [Vom Ms. übertr.] — ThLZ LXXXII, 1957, 653—668; [gekürzte engl. Fassung u. d. T.:] **The recovery of the language of Jesus.** — NTSt III, 4, 1957, 305—313.

Dupont, Jacques (, OSB): L'arrière-fond bibliques du récit des tentations de Jésus. — NTSt III, 4, 1957, 287—304.

Gils, Félix, CSSp: Jésus prophète d'après les Évangiles synoptiques. — Lou: Publ. univ.; Inst. voor oriëntalisme 1957. XI, 196 p. = OrBiblLov II; rél. bfr. 200,—.

Eder, Gottfried: **Der göttliche Wundertäter. Ein exeget. u. religionswiss. Versuch.** — Hans (! [vielm.] Haus) Quintana, Post Girching, Ndby: Selbstverl. d. Verf.; Versand durch Verl. Passavia, Passau [1957]. 228 S.; DM 6,—.

Crehan, Joseph, SJ: **Peter** according to the D-text of **Acts.** — ThStudies XVIII, 1957, 596—603.

Barnikol, Ernst: Das Fehlen der Taufe in den Quellenschriften der Apostelgeschichte und in den Urgemeinden der Hebräer und Hellenisten. — WissZUHalle, gesellsch.-sprachw. VI, 4, 1957, 593—610.

Giet, Stanislas: Nouvelles remarques sur les voyages de saint **Paul** à Jérusalem. — RScRel XXXI, 1957, 329—342.

Dupont, Jacques, OSB: La mission de Paul „à Jérusalem" ⟨Act XII 25⟩. — NovTest I, 1956, 275—303.

Barrett, C. K.: A commentary on the Epistle to the Romans. — Lo: Black 1957. VIII, 294 p. = Black's New Testament commentaries; sh. 25.—.

Leenhardt, Franz-J[oseph]: L'Épitre de saint Paul aux Romains. — Neuchâtel & P: Delachaux & Niestlé (1957). 219 p = Commentaire du Nouvau Testament VI; sfr. 12,—.

Oepke, Alfred: Der Brief des Paulus an die Galater. 2., verb. Aufl. — B: Evang. Verlagsanst. [1957]. XVI, 176 S. = Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament IX; Ln. DM 12,—.

Campenhausen, Hans Frhr. von: Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus. Zur Grundlegung des Kirchenrechts. — Hdlb: Winter 1957. 42 S. $4^0$ = HSB, philos.-hist. 1957, 2; DM 7,80.

Ehrhardt, Arnold: Das Sendschreiben nach Laodizea **(Apk** 3, 15 f.) — EvTh XVI ⟨N. F. XII⟩, 1957, 431—445.

Crouzel, Henri [, SJ]: Le dogme de la rédemption dans l'Apocalypse. — BullLittEccl LVIII, 1957, 65—92.

## V. Kirchengeschichte

### 1. Allgemeines

Anderle, Othmar F.: Die Geschichtswissenschaft in der Krise. — Festgabe Jos. Lortz II, Baden-Baden 1958, 491—550.

Möller, Joseph: Die Frage nach der Transzendenz der Geschichte. — Ebd. S. 567—584.

Simon, A.: Notes sur les archives ecclésiasiques. — Lou: Éd. Nauwelaerts 1957. 38 p. = Centre interuniversitaire d'histoire contemporaine. Cah. II; bfr. 45,—.

Roden, Günter v(on): Archivordnungen und -richtlinien im Gebiet der Deutschen Bundesrepublik. C: Verordnungen und Richtlinien der katholischen Kirche. — Der Archivar X, Düs 1957, 125—140. 209—222.

Leesch, Wolfgang: Registraturpläne für Pfarregistraturen. — Ebd., S. 195—204.

### 2. Gesamte Kirchengeschichte

Knox, Ronald A.: Christliches Schwärmertum, (Enthusiasm, dt). Ein Beitrag zur Religionsgeschichte. — Köln & Olten: Hegner (1957). 542 S.; Ln. DM 38,—.

**Mönchtum.** — (Charvin, G. [OSB]): Bulletin d'histoire monastique. — RevMab XLVII, 1957, ⟨449*⟩ — ⟨488*⟩.

Schmitz, Ph[ilibert, OSB]: Bulletin d'histoire **bénédictine.** T. V. Tables. — RevBén LXVII, 1957, 501*—544*.

### 3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Musurillo, Herbert, SJ: History and symbol: a study of form in early Christian literature. — ThStudies XVIII, 1957, 357—386.

Karrer, Otto: Das Petrusamt in der Frühkirche. — Festgabe Jos. Lortz I, Ba-Ba 1958, 507—525.

Meinhold, Peter: Schweigende Bischöfe. Die Gegensätze in den kleinasiatischen Gemeinden nach den Ignatianen. — Ebd., Bd. II, 1958, S. 467—490.

Quispel, G[illes]: The **Gospel of Thomas** and the New Testament. — VigChr XI, 1957, 189—207.

Quispel, G[illes]: Das Hebräerevangelium im **gnostischen** Evangelium nach Maria. — VigChr XI, 1957, 139—144.

Leipoldt, Johannes: Das „Evangelium der Wahrheit". — ThLZ LXXXII, 1957, 825—834.

Grumel, V: Du nombre des **persécutions païennes** dans les anciennes chroniques. — Mémorial Gustave Bardy = RevÉtAug II, P 1956, 59—66.

Simonetti, Manlio: Qualche osservazione a proposito dell'origine degli **Atti dei martiri.** — Mémorial Gustav Bardy = RevÉtAug II, P 1956, 39—57.

Voelkl, Ludwig: Der Kaiser **Konstantin.** 306—337. Annalen einer Zeitenwende. — Mchn: Prestel (1957). 296 S., 40 Bl. Abb., 1 Faltkt.

Altheim, Franz: Konstantins Triumpf von 312. — ZRGG IX, 1957, 221—231.

Kraft, Heinz: Kaiser Konstantin und das Bischofsamt. — Saec VIII, 1957, 32—42.

Glaesener, Henri: L'empereur Gratien et saint **Ambroise.** — RHistEccl LII, 1957, 466—488.

Latreille, A[ndré], É[tienne] Delaruelle [&] J[ean]-R[émy] Palanque: Histoire du catholicisme en France. (I:) Des origines à la chrétienté médiévale. — P: Éd. Spes (1957). 351 p.

Griffe, Elie: Les premiers lieux du culte chrétien an Gaule. — BullLittEccl LVIII, 1957, 129—150.

Bakhuizen van den Brink, J[an] N[icolaas]: **Episcopalis audientia.** — Amst: N.-H. Uitg. Maatsch. 1956. 57 bl. = Mededelingen d. Koninkl. Nederl. Akad. van Wetensch. Afd. letterkunde. N. R. XIX, 8; hfl. 2,50.

#### 4. Mittelalter und Neuzeit

Berenguer, J. A.: Bibliografía de la diócensis de **Orihuela.** — Alicante: Comisión provincial de monumentos 1957. 110 p.

**Mönchtum.** — Cocheril, M.-Maur (, OCR): Les monastères **cisterciens** du Nord du **Portugal.** — CollOCR XIX, 1957, 61—76. 163—182. 355—370.

Engfer, Hermann: Geschichte der katholischen Pfarrgemeinde und des **Dominikaner**klosters **Gronau** ⟨Hann.⟩ — Hildesheim: Lax 1957. VII, 152 S.; Hln. DM 5,60.

Schulte, Wilhelm: Maria Rose. Aus der Geschichte des **Augustinerinnen**-Klosters in **Ahlen.** — Heimatkalender f. d. Kreis Beckum (Jg. 7:) 1958 (Beckum 1957), 27—33.

#### 5. Mittelalter

Gericke, Wolfgang: Wann entstand die **Konstantinische Schenkung?** — SavZ, kan XLIII, 1957, 1—88.

Claeys Bouuaert, F., Aperçu général sur l'hagiographie de saint **Lievain.** — EphThLov XXXIII, 1957, 58—76.

Caspar, Erich: Das Papsttum unter **fränkischer Herrschaft.** — Darmstadt: Gentner 1956. 183 S.; DM 12,80 [Abdr. aus ZKG 1935.]

Schieffer, Theodor: **Hrabanus Maurus.** — ArchMRhKG VIII, 1956, 9—20.

Wollasch, Joachim: Das patrimonium beati Germani in **Auxerre.** Ein Beitrag zur Frage der bayrisch-westfränkischen Beziehungen der Karolingerzeit. — Studien u. Vorarbeiten z. Gesch. d. großfränkisch. u. frühdt. Adels = FoOrhLG IV, 1957, 185—224

Büttner, Heinrich: Verfassungsgeschichte und **lothringische Klosterreform.** — Aus Mittelalter und Neuzeit. Gerhard Kallen z. 70. Geburtst. dargebr., Bo 1957, 17—27.

Zimmermann, Harald: Der Streit um das **Lütticher** Bistum vom Jahre 920/921. Geschichte, Quellen und kirchenrechtshistorische Bedeutung. — MIÖG LXV, 1957, 15—52.

Schmid, Karl: Königtum, Adel und Klöster zwischen **Bodensee** und **Schwarzwald** ⟨8.—12. Jh.⟩ — Studien u. Vorarbeiten z. Gesch. d. großfränkisch. u. frühdt. Adels = FoOrhLG IV, 1957, 225—334.

Schmale, Franz-Josef: Zu den Briefen **Berns von Reichenau.** — ZKG LXVIII = F. 4, (Bd.) VI, 1957, 69—95.

Holtzmann, Walther: Beiträge zur Reichs- und Papstgeschichte des **Hohen Mittelalters.** Ausgew. Aufsätze. — Bo: Röhrscheid 1957. 238 S. = Bonner historische Forschungen VIII; DM 18,—.

Heinrich, Joseph: Kaiser **Heinrich VI.** und die Besetzung der deutschen Bistümer von seiner Kaiserkrönung bis zur Eroberung Siziliens ⟨April 1191 bis Ende 1194⟩. — RömQu LI, 1956, 189—227. [Zusammenfass. Überarb. e. phil. Diss. Freiburg/Schw. v. 1950]

Esser, Kajetan, OFM: Die religiösen Bewegungen des Hochmittelalters und **Franziskus von Assisi.** — Festgabe Jos. Lortz II, Ba-Ba 1958, 287—315.

Waley, D. P.: A register of Boniface VIII's chamberlain **Theoderic of Orvieto.** — JEcclH VIII, 1957, 141—152.

Braband, Gustav: Domdekan Johannes **Unterschopf** ⟨1325—1345⟩. Studien zur Geschichte des Mainzer Domkapitels und seiner Beziehungen zu Papsttum und Reich unter Ludwig dem Bayern. — ArchMRhKG VII, 1955, 22—76; VIII, 1956, 94—132.

Silnicki, Tadeusz: **Arcybiskup Mikołay Trąba.** — Warszawa: Pax 1954. 204 str.

Mesters, G.: The **Carmelite** province of **Denmark,** 1410 — ca. 1540. — Carm III, 1956, 217—242.

#### 6. Gesamte Neuzeit

Schüssler, Wilhelm: Deutsch-lutherischer Geist und Westeuropa. — Festgabe Jos. Lortz II, Ba-Ba 1958, 139—152.

Verhoofstad, P. M.: Archief van het Bisdom van **Haarlem.** Inventaris der archieven gevormd door de besturen van het Bisdom van Haarlem 1559—1853. — Ijmuiden: Drukk. „Nijko" 1956. 138 bl.

Bost, Charles: Histoire des **protestants de France.** 5. éd. — Carrières-sous-Poissy (Seine & Oise): Éd de „La Cause" 1957. 300 p.

#### 7. Reformation und Katholische Erneuerung

Siebel, Wilhelm: Johannes Sleidanus, der Geschichtsschreiber der Reformation. Zur Erinnerung an seinen Todestag am 30. Oktober 1556. — MevKGRh VI, 1957, 1—21.

Stickler, Alfons M., SDB: Die Reformationsbewegungen des XVI. Jahrhunderts als verfassungsgeschichtliche Revolution. — OeAKR VIII, 1957, 38—48.

Loewenich, Walther von: Reformation oder Revolution? — Festgabe Jos. Lortz I, BaBa 1958, 5—13.

Petry, Ludwig: Die Reformation als Epoche der deutschen Universitätsgeschichte. Eine Zwischenbilanz. — Ebd., Bd. II, 1958. 317—353.

Iserloh, Erwin: Luther-Kritik oder Luther-Polemik? Zu einer neuen Deutung der Entwicklung **Luthers** zum Reformator. — Ebd., Bd. I, Ba-Ba 1958, 15—42.

Halkin, Léon-E.: La réforme en **Belgique** sous Charles-Quint. — Brux: La Renaissance du livre (1957). 131 p. = Collection „Notre Passé"; bfr. 40,—.

Granero, J. M., SJ: San **Ignacio de Loyola,** al servicio de la Iglesia. — CiTom LXXXIII, 1956, 529—572; [cf.:] Schneider, Burkhart, SJ: Der hl. Ignatius im Dienst der Kirche. — Greg XXXIX, 1958, 137—146.

Wolter, Hans, SJ: Gestalt und Werk der Reformatoren im Urteil des hl. Ignatius von Loyola. — Festgabe Jos. Lortz I, Ba-Ba 1958, 43—67.

Conzemius, Victor: Akten zur Wahl Jakobs von **Eltz** ⟨1510—1581⟩ zum Domdekan und zum Erzbischof von Trier. — Arch MRhKG VIII, 1956, 285—294.

Bendiscioli, Mario: Penetrazione protestante e repressione controriformistica in Lombardia all'epoca die Carlo e Federico **Borromeo.** — Festgabe Jos. Lortz I, Ba-Ba 1958, 369—404.

Prodi, Paolo: San Carlo Borromeo e le trattative tra Gregorio XIII e Filippo II sulla giurisdizione ecclesiastica. — RStChIt XI, 1957, 195—240.

Just, Leo: Ein Bericht des Kölner Nuntius Ottavio Mirto Frangipani über die Durchführung der tridentinischen Reformen in **Trier** vom 3. November 1595 [Mit Textveröff.] — Festgabe Jos. Lortz I, Ba-Ba 1958, 343—367.

Cnockaert, L.: Giovanni-Francesco Guidi di **Bagno,** Nuntius te Brussel (1621—1627). Einige aspecten van zijn opdracht en van zijn persoonlijkheid. — Bruss 1956. 172 p. = Bibliothèque de l'Inst. hist. belge de Rome VII.

#### 8. Neuere Zeit

Schletz, A.: L'activité culturelle des Prêtres de la Mission en **Pologne** (1651—1864). — Annales de la Congrégation de la Mission CXIX—CXX, P 1954, 113—134.

Jaeckel, Georg: Der Fall **Schwiebus.** Ein Abschnitt kurbrandenburgischer Toleranzpolitik 1686—1694. — JSchlesKKG, N. F. XXXVI, 1957, 91—105.

Oglevee, John Finley, ed.: Letters of the archbishop-elector **Josef Clemens of Cologne** to Robert de Cotte (1712—1720), with supplementary letters from the architect Guilliaume d'Hauberat to de Cotte (1716—1721). — Ann Arbor (Mich.): Edwards 1956. XXIV, 190 p.

Nau, Paul, OSB: A l'orgine des encycliques modernes. Un épisode de la lutte des évêques et des parlements [à propos de la bulle **Unigenitus** en France] 1755—1756. — Revue historique de droit français et étranger XXXIV, 1956, 225—267.

Grégoire, Louis: Le „divorce" de **Napoléon** et de l'impératrice Joséphine. Étude du dossier canonique. — P: Letouzey & Ané 1957. 244 p. = Bibliothèque de la Fac. de droit canonique de Paris.

Engelbert, Kurt [, Hrsg.]: Briefe an den späteren Fürstbischof von Breslau Josef **Knauer.** — ArchSchlesKG XV, 1957, 241—249.

Marcora, C.: Carteggio tra il Car. **Rampolla** e Mons. **Bonomelli** (1907—1913). — Studi storici in memoria di Mons. Angelo Mercati, Mil 1956, 201—243.

Fiocchi, Ambrogio A., SJ: P. Enrico **Rosa** S. J., scrittore della **„Civiltà cattolica"** ⟨1870—1938⟩. — R: Ed. „La Civiltà cattolica" 1957. VIII, 332 p.; lir. 1800,—.

Lorenz, Willy: Th. G. **Masaryks** religiöser Werdegang. — KgstBl III, 1957, 87—98.

Confalonieri, Carlo: **Pio XI** visto da vicino. — To: S. A. I. E. 1957. 416 p.; lir. 1000,— [cf.:] Caprile, Giovanni, SJ: Pio XI a cent' anni dalla nascita ⟨1857—1957⟩. — CivCatt CVIII, 1957, II, 516—525.

Moore, E. A.: A Catholic runs for president (of the **USA**). The campaign of 1928. — NY: Ronald Pr. 1956. XII, 220 p.; $ 3,50.

#### 9. Neueste Zeit

**Pio XII** a los Españoles. — R: Embajada cerca la Santa Sede 1957. 450 p.

L'Attività della Santa Sede nel 1955. — CdV: Tip. pol. vat. 1956. 432 p.; Lir. 2000,—; ∼ nel 1956. — CdV: Tip. pol. vat. 1957. 493 p., 108 tav. f. t.; lir. 2000,—; ∼ nel 1957. — CdV: Tip. pol. vat. 1957. 454 p.

Valkenier, Elizabeth: The catholic Church in communist **Poland,** 1945—1955. — RPol XVIII, 1956, 305—326.

Polonus: Von Hlond zu Wyszyński. Ein polnischer Bericht über ein Jahrzehnt Kirchenverfolgung. — WoWa XII, 1957, 349—357.

Der Weg der polnischen Katholiken. — HK XI, 11, 1957, 526—531.

Hartwig, Max: Das kirchliche Leben in der **Deutschen Demokratischen Republik.** Hrsg. v. d. Parteileitung d. Christl.-Demokrat. Union (in der DDR). — [Ost-]Berlin; Union-Verl. (1956). 19 S.; DM-Ost 0,50.

Alexeev, W[assily]: Le drame de l'exarque **Serge Voskresenskij** et l'élection du **patriarche de Moscou** à la lumière des documents confidentiels allemands. — Irén XXX, 1957, 189—202.

Floridi, Ulisse Alessio, SJ: Nouvi aspetti del collaborazianismo della „Chiesa" di Mosca. — CivCatt CVIII, 1957, IV, 485—498.

### VI. Christliche Philosophie

Brennan, Robert Edward: Thomistische Psychologie (Thomistic psychology, dt.). Eine philos. Analyse d. menschl. Natur. Hrsg. v. Theodor Karl Lieven. Aus d. Amerikan. ins Dt. übers. — Hdlb: Kerle; Graz, Wien & Köln: Styria (1957). 388 S. = Die dt. Thomas-Ausgabe. Thomas [von Aquin: Summa theologica, lat. u. dt.], Erg.-Bd. I; Ln. DM 18,80.

Strasser, S.: The soul in metaphysical and empirical psychology. — Pittsburg: Duquesne Univ.; Lou: Nauwelaerts 1957. X, 275 p.; $ 5,—.

Luyten, Norbert, Adolf Portmann, Karl Jaspers, Karl Barth: Unsterblichkeit. — (Bas: Reinhardt [1957].) 51 S.

Duméry, H.: The problème de Dieu en philosophie de la religion. — P & Brug: Desclée & de Brouver 1957. 144 p.; bfr. 63,—.

Kietzig, Ottfried: Grundlegung, Ergebnisse und Aufgaben der empirischen Religionspsychologie. Entwickelt in Auseinandersetzung mit Werner Gruehn: „Die Frömmigkeit der Gegenwart". — ZsystTh XXIV, 4, 1955 [, ersch. 1957], 356—378.

Fischl, Johann: Die Weltanschauung des **sowjetrussischen Materialismus.** — Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1956. 72 S. = Schriftenreihe der Theologischen Fakultät der Universität Graz; DM 2,—.

Hommes, Jakob: Mystik der Materie — das Wesen der kommunistischen Philosophie. — KathGed XIII, 1957, 66—82.

Keilbach, Wilhelm: „Postulatorischer" Atheismus. — MüThZ VIII, 1957, 268—277.

Reding, Marcel: Der Sinn des Marxschen Atheismus. — Mchn, Salzb, Köln: Pustet [1957]. 30 S. = Forum politischer Bildung III; DM 2,20. [Antr.-Vorlesung a. d. Fr. Univ. Berlin 1956.]

Klaus, Georg: Jesuiten, Gott, Materie. Des Jesuitenpaters Wetter Revolte wider Vernunft und Wissenschaft. — [Ost-]Berlin: Dt. Verl. d. Wissenschaften 1957. 350 S.; Ln. DM-Ost 12,40.

### VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

#### 1. Apologetik und Dogmatik

Fries, Heinrich: Mythos und **Offenbarung.** — Fragen der Theologie heute (, 1957), 11—43.

Michl, Johann: Dogmatischer **Schriftbeweis** und Exegese. — BiblZ, N. F. II, 1958, 1—14.

Geiselmann, Josef Rupert: **Tradition.** — Fragen der Theologie heute (, 1957), 69—108.

Stirnimann, Heinrich, OP: Apostel-Amt und apostolische Überlieferung. Theologische Bemerkungen zur Diskussion mit Oscar Cullmann. — FrbZPhTh IV, 1957, 129—147.

Xiberta, Bartholomaeus M., OCarm: Enchiridion **de Verbo Incarnato.** Fontes quos ad studia theologica coll. — Matriti: C.S.I.C., Patr. „Raimundo Lulio", Inst. „Francisco Suárez" 1957. 810 p.

Molari, Carlo: De Christi ratione essendi et operandi. Recentioris controversiae thomistica solutio juxta generaliorem doctrinam de ordine operativo. — R: Ed. off. libr. cath. 1957. 260 p. = Mysterium II.

Scheffczyk, Leo: Der Wandel in der Auffassung vom menschlichen Wissen Christi bei Thomas v. Aquin und seine bleibende Bedeutung für die Frage nach den Prinzipien der Problemlösung. — MüThZ VIII, 1957, 278—288.

Hürth, F[ranc]., SJ: De praesentia Christi in eucharistia. Sensus et valor perstans allocutionis liturgicae d. d. 22. sept. 1956. — PerMorCanLit XLVI, 1957, 141—163.

Selvaggi, Filippo, SJ: Ancora intorno ai concetti di „sostanza sensibile" e „realtà fisica". — Greg XXXVIII, 1957, 503—514.

Patfoort, A., OP: „Le" principe premier de la **mariologie?** — RScPhTh XLI, 1957, 445—454.

**evang.** — Asmussen, Hans: Das Sakrament. — Stu: Evang. Verlagswerk (1957). 114 S.; DM 6,40.

Baillie, Donald M.: The theology of the sacraments a. other papers. W. a biogr. essay by John Baillie. — Lo: Faber & Faber (1957). 158 p.; sh. 16,—.

#### 2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Clavier, H[enri]: Brèves remarques sur les commentaires patristiques de Matth. XVI, 18a. — Studia patristica I = TU LXIII, 1957, 253—261.

Javierre, Antonio M. a: Los „ellogimoi andres" de la **I a Clementis** y la sucesion apostolica. — Sales XIX, 1957, 420—451.

Riedmatten, H[enri] de, OP: La Christologie d' **Apollinaire de Laodicée.** — Studia patristica II = TU LXIV, 1957, 208—234.

Löhrer, Magnus, OSB: Glaube und Heilsgeschichte in De Trinitate **Augustins.** — FrbZPhTh IV, 1957, 385—419.

Camelot, P[ierre] — Tho[mas], OP: „Sacramentum", notes de théologie augustinienne. — RThom, A. LXV = T. LVII, 1957, 429—449.

Congar, Yves M[arie]-J[oseph], OP: Le sens de l'économie" de s. **Thomas d'Aquin** ⟨Somme théologique⟩. — Festgabe Jos. Lortz II, Ba-Ba 1958, 73—122.

Pozo, Cándido, SJ: La teoria del progreso dogmático en **Domingo de Soto.** — RevEspTeol XVII, 1957, 325—355.

Rabeneck, Johannes, SJ: Die Lehrentscheidungen des **vatikanischen Konzils** über die Freiheit des Schöpfers. — Scholast XXXII, 1957, 565—569.

**evang.** — Lackmann, Max: Thesaurus sanctorum. Ein vergessener Beitrag **Luthers** zur Hagiologie. — Festgabe Jos. Lortz I, Ba-Ba 1958, 135—171.

Hamer, Jérôme, OP: Les pécheurs dans l'Église. Étude sur l'ecclésiologie de **Mélanchton** dans la **Confession d'Augsbourg** et l'apologie. — Festgabe Jos. Lortz I, Ba-Ba 1958, 193—207.

Asmussen, Hans: Das Amt der Bischöfe nach Augustana 28. — Festgabe Jos. Lortz I, Ba-Ba 1958, 209—231.

#### 3. Konfessionskunde und Oekumenische Bewegung

Samulski, Robert: Kontroverstheologische Literatur. Auswahl aus den Neuerscheinungen 1956/57. — CathMstr XI, 2, 1958, 154—160.

Algermissen: Konrad: Konfessionskunde in Fortsetzung der Symbolik Möhlers. Zu einer Schrift (Konfessionskunde heute . . .) Eduard Stakemeiers [vgl. ThRev LIII, 1957, 226]. — MüThZ VIII, 1957, 308—309.

Rückert, Hanns: Die Bedeutung des konfessionellen Gegensatzes für die evangelische Theologie. — MatDKtl VIII, 1957, 81—85.

Hutten, Kurt: Die Glaubenswelt des Sektierers. Das **Sektentum** als antireformatorische Konfession — sein Anspruch und seine Tragödie. — Hbg: Furche [1957]. 148 S. = Furche-Studien XXIV.

Verrier, H[enri]: L'Église devant les **Témoins de Jéhovah.** Lettre-préf. de S. E. Mgr. J[ean] Rupp. — P: Éd. polygl. 1957. 236 p.; ffr. 500,—.

Menn, Wilhelm: Ökumenischer Katechismus. Eine kurze Unterweisung über Werden u. Wesen der **Ökumene.** I. A. d. Arbeitsgem. christl. Kirchen in Deutschland verf. — B: Evang. Verlagsanst. (1957). 88 S.; DM 1,20.

History of the Word's Alliance of Young Men's Christian Associations. By Clarence Prouty Shedd [a. o.] — NY: Association Pr. 1956. XVII, 746 p.; $ 6,—.

Bonhoeffer, Dietrich: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Eberhard Bethge. Bd I: Ökumene. Briefe, Aufsätze, Dokumente 1928—1942. — Mchn: Kaiser 1958. 550 S.; DM 21,50.

Glenthøj, Jørgen: Dietrich **Bonhoeffer** und die Ökumene. — Die mündige Welt II, Mchn 1956, 116—203.

### VIII. Moraltheologie

Steck, Karl Gerhard: Neuere Lehrbücher der Katholischen Moraltheologie. — ThRu, N. F. XXIV, 2, 1957, 136—169.

La Morale cristiana. Conversazioni quaresimali alle Radio vaticana, raccolte e coordinate da Francesco Pellegrino. — Rovigo: Tip. Ist. padano di arte graf. 1957. 283 p.; lir. 950,—.

Deman, OP: Le traitement scientifique de la morale chrétrinne selon saint Augustin. — Montr: Inst. d'ét. méd.; P: Vrin 1957. 134 p. $4^0$ = Publications de l'Institut d'études médiévales de Montréal XV.

Bavink, Bernhard: Das Christentum im Rahmen der Gegenwartskultur. Buch 2: Die Materialprinzipien. II: ⟨Vom Reiche Gottes⟩. Aus dem Nachl. hrsg. v. Hermann Schuster. — Blf: Bavink-Archiv 1957. 164 S. $4^0$ [Maschinenschriftl. vervielf.]

Barthold, Werner: Das deutsche **Waffenstudententum** und die Herder-Korrespondenz. — Der Convent. Akademische Monatsschrift VII, Mannheim 1956, H. 4 [, Beil., S. 1—10]. [Zu: Das deutsche Waffenstudententum. — HK IX, 6, 1955, 277—286; vgl. ThR LII, 1956, 228.]

Müller, Günter: Hat Papst Clemens XIV. die **Kastration** von Sängerknaben verboten? — ZKG LXVIII = F. 4., (Bd.) VI, 1957, 129—138.

Weber, Leonhard M.: **Geburtenregelung** und katholisches Ethos. — Arzt und Christ III, 1957, 46—53.

Hirschmann, Hans, SJ: Du sollst nicht töten. Die Unantastbarkeit des keimenden Lebens in moraltheologischer Sicht. — Arzt und Christ III, 1957, 7—12.

Weber, Leonhard M.: Moderne **Erotik** und christliches Leben. — Moralprobleme im Umbruch der Zeit, Mchn 1957, 67—99.

Eberle, A[dolf]: Die Sexualerziehung im Rahmen unserer religiös-sittlichen Gesamtauffassung. — ThQu CXXXVII, 1957, 324—339.

Oyen, Hendrik van: Liebe und **Ehe.** — Bas: Reinhardt [1957]. 393 S. = Oyen: Evangelische Ethik II; DM 13,50 (sfr. 14,—).

Palazzini, Petrus: De moralitate examinis spermatis seu seminis humani instituendae therapiae vel peragendi peritalis examinis gratia. — Div I, 1957, 161—173.

Bibliographie zur **Mischehen**frage. — MatDKfl VIII, 1957, 117—120. (S. 117—119: I. Kath. Literatur; S. 119—120: II. Evang. Literatur.)

Hirtenwort der deutschen Bischöfe über die Mischehe. — HK XII, 5, 1958, 202—204.

### IX. Christliche Soziologie

Bellamy, Edward: Select writings on religion and society, ed. Joseph Schiffmann. — Ny: The Liberal arts Pr. 1955. XLIX, 139 p., cl. $ 2,—; [cf.:] Blau, Joseph L.: Bellamy's religious motivation for social reform: a review article. — RevRel XXI, 3/4, 1957, 156—166.

Schilling, Otto: Handbuch der Moraltheologie. Bd. III: Spezielle Moraltheologie. Sozialer Pflichtenkreis. — Stu: Schwabenverl. 1956. 365 S.; Hln. 23,50.

Utz, Arthur-Fridolin, OP: Sozialethik. Mit internationaler Bibliographie. T. I. Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. — Hdlb: Kerle; Lou: Nauwelaerts 1958. XXIV, 520 S. = Sammlung Politeia, Bd. X, 1; DM 34,80. [Vorgesehen sind 5 Teile.]

Riener, Walter, SJ: Die Soziallehre der Kirche in Thesen. — Die Kirche und die Welt des Arbeiters, Wien 1957, 83—93.

Bismarck, Klaus von: Kirche und Gemeinde in soziologischer Sicht. — ZevEth I, 1957, 17—30.

Buchheim, Karl: **Christliche Parteien?** Ein kurzer Überblick über ihre Existenz. — LebZeugn, SS 1957, H. 1/2, S. 60—77.

Deuerlein, Ernst: **CDU/CSU** 1945—1957. Beiträge zur Zeitgeschichte. — Köln: Bachem 1957. 303 S.; Ln. DM 13,40.

Christlicher Glaube und politische Entscheidung. Eine Vortragsreihe der Arbeitsgemeinschaft **sozialdemokratischer** Akademiker München. — Mchn: Isar-Verl. [1957]. 164 S.; DM 6,40.

Schurr, Viktor, CSSR: Theologie der **Umwelt.** — Theologie in Geschichte u. Gegenwart (Fs. f. Mich. Schmaus), 1957, 145—180.

Eigentum und Gesellschaft. Beiträge für eine zeitgemäße **Eigentum**sordnung, von Marcel Reding [u. a.] — Graz Akadem. Druck- u. Verlagsanstalt 1956. 72 S. = Schriftenreihe der Grazer Fakultät A 4/5; DM 5,50.

**Marxismus**-Studien. F. II: Beiträge von I(ring) Fetscher [u. a.], hrsg. v. Iring Fetscher. — Tü: Mohr 1957. IX, 265 S. = Schriften der Evangelischen Studiengemeinschaft V; DM 12,—.

Graaf, J. de: Marxismus und Moral in der sowjetischen Literatur. — ZevEth I, 1957, 219—227.

Stelzenberger, Johannes: Die Wirklichkeit des Bolschewismus. — Die Kirche in der Welt IX, 1, 13, Mstr 1957, 65—80.

Reding, Marcel: Der politische Atheismus. — Graz, Wien, Köln: Styria [1957]. 361 S.; Ln. DM 22,—.

### X. Caritas und Caritaswissenschaft

(Rolfes, Hermann:) Bibliographie. (Auswahl der wichtigsten, die Caritas betreffende Literatur aus den Jahren 1938 bis 1956.) — Jahrbuch f. Caritaswissenschaft u. Caritasarbeit (I), 1957, 126—146.

[Neue Zs.:] Jahrbuch für Caritaswissenschaft und Caritasarbeit. (I.) — Frb/Br: Lambertus-Verlag 1957. 147 S., 16 S.; DM 5,70 [= Forts. von: Jahrbuch des Caritasverbandes I, 1907 — X XI, 1917, & von: Jahrbuch der Caritaswissenschaft I, 1927 — XII, 1938.]; S. 9—17: Unser Jahrbuch und seine Vorgänger.

Spiazzi, Raimondo, OP: Teologia demma carità. — R: Ed. Poa 1957. 88 p. = Collana di monografie sulla carita I.

Von der Bedeutung der Caritasarbeit in Staat und Gesellschaft. — CaritasFr LVIII, 1957, 260—297.

### XI. Kirchenrecht (einschl. kirchl. Verwaltung und Statistik)

Index bibliographicus. Jus canonicum et ecclesiasticum. 1956. (Dir. respons.: Fiorenzo Romita.) — R: Desclée (1956). 91, VII p. = MonEccl LXXXI, 1956 [suppl.].

Pontificia Universidad de Salamanca. Investigación y elaboración de derecho canónico. Trabajos de la V semana de derecho canónico. — Barc: Flors 1956. VIII, 336 p.

Barion, Hans: Von der Tragweite des geltenden kanonischen Rechts. — Festgabe Jos. Lortz I, Ba-Ba 1958, 549—586.

Kaps, Johannes: Das Testamentsrecht der Welt**geistlichen** und Ordenspersonen in Rechtsgeschichte, Kirchenrecht und Bürgerlichem Recht Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. — Mchn: Christ unterwegs 1957—58. 304 S.; Ln. DM 22,80 [Kath.-Theol. Habil.-Schr. Salzburg].

Straub, Heinrich: Die geistliche Gerichtsbarkeit des **Domdekans** im alten Bistum **Bamberg** von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Eine rechtsgeschichtl. Unters. — Mchn: Zink 1957. XVI, 28 S. = MüThSt 3, IX.

Szentirmai, Alexander: Der Ursprung des **Archidiakonats** in **Ungarn.** — OeAKR VII, 1956, 231—244.

Szentirmai, Alexander: Das Recht der Erzdechanten ⟨Archidiakone⟩ in Ungarn während des Mittelalters. — SavZ, kan XLIII, 1957, 132—201.

Metz, Wolfgang: Gedanken zur frühmittelalterlichen **Pfarrorganisation Althessens.** — HessJLG VII, 1957, 24—56.

Pauly, Ferdinand: Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier. Das Landkapitel **Kaimt-Zell.** — Bo: Röhrscheid 1957. 196 S., 3 Faltbl. = RheinArch XIL; DM 13,—.

Morganti, Martinus, OFM: De lege secreti servandi in **iure religiosorum.** — R: Pont. Ath. Antonianum 1957. XII, 113 p.

Alessandro da Ripabottoni, OFMCap: I fratelli laici nel primo **Ordine francescano.** — R 1956. XX, 294 p.; ex: Jus Seraphicum I, 1955 — II, 1956.

Risk, Jacobus, SJ: De **Congregationis Marianae** exemptione. — PerMorCanLit XLV, 1956, 392—425; XLVI, 1957, 164—186.

**Ostkirchenrecht.** — Mörsdorf, Klaus: Streiflichter zum neuen Verfassungsrecht der Ostkirche. — MüThZ VIII, 1957, 235—254.

**evang. KR.** — Beintker, Horst: Die Christenheit und das Recht bei Adolf Schlatter unter bes. Berücks. d. Kirchenrechts. — B: Evang. Verlagsanst. 1957. 236 S. = Theologische Arbeiten. IV.

Dombois, Hans: Der Kampf um das Kirchenrecht. — Die Katholizität der Kirche, hrsg. v. Hans Asmussen u. Wilh. Stählin, Stu (1957), 285—307.

**Anglikanisches KR.** — Kemp, Eric Waldram: An introduction to Canon law in the Church of England. — Lo: Hodder & Stoughton 1957. 87 p. = Lichfield cathedral divinity lectures 1956; sh. 8/6.

The Ecclesiastical courts. Principles of reconstruction. — Lo: S. P. C. K. 1954. XX, 98 p.; sh. 15/6.

Ritchie, Carson J. A. The ecclesiastical courts of York. — Arbvath: Herald Pr. 1956. 245 p.; sh. 21,—.

### XII. Pastoraltheologie

Dilschneider, Otto A[lexander]: Christologische Verkündigung heute. — Festgabe Jos. Lortz I, Ba-Ba 1958, 91—107.

Konrad, Joachim: Zum Thema Verkündigung und Situation. — Festschrift f. Günther Dehn zum 75. Geburtstag, Neukirchen 1957, 205—225.

Congar, Yves M[arie]-J[oseph], OP: Der Laie (Jalons pour une théologie du laicat, dt.) Entwurf einer Theologie des Laientums. — Stu: Schwabenverl. [1957]. 793 S. = Peter+Paul Bücherei.

Fichter, Joseph H[enry], SJ: Soziologie der **Pfarrgruppen.** Untersuchungen zur Struktur und Dynamik der Gruppen einer deutschen Pfarrei. (Vom in engl. Spr. verf. Ms. ins Dt. übertr. v. Franz Klüber.) — Mstr: Aschendorff [1958]. 178 S. = SchrInstChrSozWiss Mstr V; DM 9,80.

Schinko, Edmund, OFM: Neue Wege der **Volksmission.** Tagung der Österreichischen Missionskonferenz. — SeelsWien XXVII, 6, 1957, 270—273.

Schnell, Hugo: Volkskirche und Volksmission. Über neuere Literatur zur Volksmission in der evang. Kirche. — InfBlNdt-LuthLK VI, 1957, 415—420. 422; S. 420: Schnell, Hugo: Zwölf Thesen zu „Volkskirche und Volksmission".

Steitz, Heinrich: Die Stellung der **Diaspora**wissenschaft im System der praktischen Theologie. Vortrag. — Darmstadt (: Gustav Adolf Werk d. Evang. Kirche in Hessen u. Nassau) 1957. 12 S.; aus: Jahresbericht des Gustav Adolf Werkes der Evang. Kirche in Hessen u. Nassau CXIV, 1957.

**Homiletik.** — Duployé, Pie: Rhetorik und Gotteswort (Rhétorique et parole de Dieu, P: Éd. du Cerf 1955, dt.) — Düs: Patmos-Verl. (1957). 95 S.; Ln. DM 6,80.

Die Predigt. Das Gespräch über die Predigt auf der Luth. Generalsynode 1957 in Hamburg. I. A. d. Kirchenleitung der Ver. Ev.-Luth. Kirche Deutschlands hrsg. v. Luth. Kirchenamt Hannover. — B: Luth. Verlagshaus 1957. 89 S.; DM 3,80.

Kiesow, Ernst-Rüdiger: Dialektisches Denken und Reden in der Predigt. An Beisp. aus d. Predigtliteratur d. Gegenwart untersucht. — B: Evang. Verlagsanst. (1957). 200 S. = Theologische Arbeiten V; Hln. DM-Ost 8,80 [Erw. Diss. Berlin].

**Katechetik u. Christl. Pädagogik.** — Kreutzwald, Heinrich: Zur Geschichte des biblischen Unterrichts und zur Formgeschichte des biblischen Schulbuches. Hrsg. v. d. Arbeitsstelle f. religionspädagogische Hilfsmittel im Verlag Herder Freiburg. — Frb(/Br): Herder (1957). XII, 305 S. = Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge XI; DM 19,80.

Zur Erneuerung der christlichen Unterweisung. — B: Luth. Verlagshaus 1957. 80 S. = Luthertum XXI; DM 4,20.

### XIII. Liturgik (einschl. Kirchenmusik)

Fendt, Leonhard: Einführung in die Liturgiewissenschaft. — B: Töpelmann 1958. XII, 287 S. = Sammlung Töpelmann. R. 2, Bd. V; Ln. DM-Ost 24,—.

Vagaggini, Cipriano, OSB: Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale. — R: Ediz. Paoline 1957. 761 p. = Theologica XVII; rel. lir. 2800,—.

Miller, John H., CSC: The nature and definition of the liturgy. — ThStudies XVIII, 1957, 325—356.

Les Enseignements pontificaux: la liturgie. Présentation et tables par les moines de Solesmes. — Tournai: Desclée 1954. VIII, 466, 63 p.

Hofmann, Fritz: Glaubensgrundlagen der liturgischen Erneuerung. — Fragen der Theologie heute (, 1957), 485—517.

Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Seelsorge unter dem Pontifikat Papst Pius XII. Akten des 1. Internationalen Pastoralliturgischen Kongresses zu Assisi. Dt. Ausg., hrsg. v. Liturg. Institut durch Johannes Wagner. — Tr: Paulinus-Verl. 1957. 362 S.; Ln. DM 14,80.

Filthaut, Theodor: Moderner **Kirchenbau** und Liturgie. — LJ VII, 1957, 137—141.

Graaf, G. A. C. de: Literatur over het **orgel.** — Amst: 1957. 72 bl.

Pascher, Joseph: Zum Grundaufbau des **Kirchenjahres.** — Festgabe Joseph Lortz II, Ba-Ba 1958, 445—465.

Björkman, Ulf: Stilla veckan i gudstjänst och fromhetsliv. — Lund: Gleerup 1957. 388 s. = Bibliotheca theologiae practicae II. [S. 339—365: dt. Zsfassg.: Die **Karwoche** im Gottesdienst u Frömmigkeit des mittelalterl. Schweden].

Résultats de notre enquête sur la semaine sainte. — ParLit XXXVIII, 1956, 358—410.